كتاب التوضيح على التنقيح

٤٣

حامداً لله تعالى اولاً وثانياً ولنعمائه البالغة ثانياً وعلى افضل رسله محمد وآله مصلياً
في جملة الصلوات محيياً ومصلياً **وبعد** فان العبد المتوسل الى الله باقوى الذريعة
عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى
بتأليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضاً عن
شرح المواضع التي من لم يحلها بغير اطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب
اعلم اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته
وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشيء
من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر ليغير
النسخ المكتوبة قبل التغيير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملاً
على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول وتفريعات مرصصة بعد ضبط
الاصول وترتيب انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم يطلع
فرسان هذا العلم الى هذا الامد سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض
التنقيح والله مسؤول ان يعصم عن الخطاء والخطل كل منا وعن السهو والزلل
اقلامنا واقدامنا اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره
في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى
وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله تعالى انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم
ان كان جمعاً فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتأنيث

نحو نخل خاوية ونخل منقعر من محامد لاصولها من شارع الشرع ماء ولفروعها
من قبول القبول نماء القبول الاول ريح الصبا على ان جعل اصول الشريعة
ممهدة المباني وفروعها رقيقة الحواشي اي لطيفة الاطراف والجوانب
دقيقة المعاني بنى على اربعة اركان قصر الاحكام والحكمة بالمحكمات غاية الاحكام
وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين
فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى
وما يعلم تأويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها
والوصول الى ما يتشوقون اليه من العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم يطلع احداً
من خلقه عليها والنصوص منصة عرائس ابكار المتفكرين منصة العروس
مكان يرفع عليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه
بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ما رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع
معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القايسين بها
الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القايسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم
باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدأ سلوكهم
هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيه الشرعية
الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها
الى مقاصدهم ولما قال بنى على اربعة احكام قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة
وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشرع
قصر الاحكام عليها فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة
عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وجد سعده يقول لما رأيت
فحول العلماء في كل عهد وزمان مكبين على مباحثة اصول الفقه اي مقبلين
عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان من اقبل على الشيء غاية الاقبال

انكار

فكان ما اكب عليه الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي بوأه الله
دار السلام وهو كتاب جليل الشأن باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور
عباراته مرموز غوامض نكته في دقايق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين
على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه اي لا يدركون بامعان النظر
ما يدركه هو بالحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت
اي طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه موردا
فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب
مع تحقيقات وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك
الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار في الاعجاز
العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة
لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق
هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا فاما السحر في الكلام فهو
دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته تنقيح الاصول
والله تعالى مسئول ان يمتع به مؤلفه وكاتبه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم
انه هو البر الرحيم اصول الفقه اي هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما يذكر فيها
اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفه باعتبار الاضافة
فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء
شامل للابتناء الحسي وهو ظاهر والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على علته
والتعريف بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرفه في المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي
كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما ركبنا
شيئا من امور هي اجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه
والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي تبيين ان هذا الاسم لاي شيء وضع
وشرط كلا التعريفين الطرد اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي

بديعة

مقدمه

2

كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان كاتب
لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان التعريف الاصل
تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في المحصول
لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل اي العلة الفاعلية والصورة اي
العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية والشروط كادوات الصناعة مثلا
فعلم ان هذا التعريف صادق على الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق
عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي والفقه
معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات
فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن
ابي حنيفة رحمه الله عليه فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فيخرج التقليد وقوله ما لها
وما عليها يمكن ان يراد ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى
لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي
به [illegible] او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة
تحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعني
عدم الفعل صارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام
والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه
فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب
ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب
عليه فالتسعة الباقية تكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب
وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب
ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه
تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما
يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن

عليه

ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشمل جميع الاقسام
اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها
يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة
والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها
وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضاء
وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه
المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملاً على قوله ما لها وما عليها وان
اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة رضي الله عنه انما لم يزد هذا القيد
لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات
او الوجدانيات او العمليات ومن ثمه سمي الكلام فقها اكبر وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية
من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم
هنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق الخ
فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام عن الحد
اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية
كالعلم بان العالم حادث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون
احترازا عن علم ما سوى خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان
شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله تعالى
بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبي عليه السلام
ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري واما عملي
فقوله العملية يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من
ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة
الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس
من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي

وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر ولما عرف الفقه
بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل خطاب
هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله
المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك فبقي في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه
ليس بحكم فقال لا جرم بالاقتضاء اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او
غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اي الاباحة
وقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب
نوعان اما تكليفي وهو متعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو
الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرطه كالدلوك سبب للصلوة والطهارة والوضوء
شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي
والبعض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك
سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب الصلوة ح والوجوب من باب الاقتضاء
لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم
من التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الآخر في صورة لا يدل على اتحادهما وبعضهم
عرف الحكم الشرعي بهذا بعض المتأخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله
فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب
والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن
لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف الحكم
وهو خطاب الله تعالى الخ ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي لا الخطاب
فلا يكون ما ذكره تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا
وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة
ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه
بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غيرهما فان تعلق الحق بماله

اوبذ منه حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مرتب على الاول لا عينه وسيجي في باب الحكم
الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس
اذ لا خطاب هنا الآن يقال اعلم ان المصادر قد يقع ظرفا نحو اتيك طلوع الشمس
اي وقت طلوعها فقوله الآن يقال من هذا الباب فانه استثنا مفرغ من قوله
ويخرج منه ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال
يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا لا انه ثبت بالقياس فان القياس
مظهر لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج نحو امنوا وفاعتبروا من الحد مع انهما
حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من افعال
اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه
ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين
لانه قال في حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية
العملية فيقع التكرار الا ان يقال نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب
وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال
المتقدم وهو قوله يخرج نحو امنوا وفاعتبروا لانهما من افعال القلب والشرعية
ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم
او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها
شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل
في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عندنا
وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدرك بالعقل وبعضها لا
بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق
والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا ومانعا على هذا المذهب
واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه
مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه

اي بالاحكام الشرعية العملية والحكم
خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين فيكون حد الفقه العلم
صح

المصطلح عند احد فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون تعريفا صحيحا
للفقه المصطلح على مذهب الاشعري ولا يراد عليه اي على حد الفقه المصطلح
التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانها
منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل اعلم ان هذا القيد ذكر
في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص
العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضايع لانا لا نسلم انه
لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوب الصلوة والصوم فقيها لان المراد
بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها
سواء علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن
ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك
وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها
ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها منه بذلك العذر الفاسد ثم انه لا يراد بالاحكام
الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد
لثبوت لا ادري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به
ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط
ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين
لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كابي حنيفة رحمه الله عليه لم يدر الدهر
وللخطأ في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه
مساغ والضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص اذ لا
دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة
متناهية مضبوطة فلهذا قال بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي
قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط
الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك

الوقت

فالصحابة رضي الله عنهم كانوا فقهاء في وقت نزول لبعض الاحكام وبعده ثم مالم يظهر
نزول الوحي به فقد لا يعلمه الفقيه والصحابة لعربيتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم
يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن
رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم الاجماع في زمنه لا المسائل القياسية للدور بل يشترط
ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم
عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول
الوحي به وانعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق
على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن عليه في الاحكام
صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون
ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب
يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه
يجب عليه العمل ويثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تع واصول الفقه
الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان ذا فرعا للثلثة لما ذكر
ان اصول الفقه ما يبتني عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتني عليه الفقه اي شئ هو
فقال هو هذه الاربعة فالثلثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم
اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع
بالنسبة الى الثلثة الاول اذ العلة فيه مستنبط من مواردها فيكون الحكم الثابت
بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس
المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض
الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى
واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز
من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل
ربوا واما المستنبط من الاجماع فاوردوا النظيره قياس الوطي الحرام على الحلال

في حرمة المصاهرة يعني قياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطيها
والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا فلا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط
الوطي ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار انه لقب
لعلم مخصوص فيقول وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق
اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا
احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف
والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق
بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما
ليبتني عليها النكت الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل
على مسائل الفقه اي اذا استدللت على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى
الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته
القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه
بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا
هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس
دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا **اعلم** انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية
بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن يكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة
في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت
الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس
على ثبوت حكم كلي هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم
فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس
على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل يكون من مسائل اصول
الفقه بطريق التضمن **ثم اعلم** ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان
مشتملا على شرائط تذكر في موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو

في وقت نزل لبعض الاحكام بعده نخ

العلم يطلق على الظنيات كالطب

قياس المستنبط من القياس

المستنبط من السنة

المستنبط من الاجماع

او راجح ويكون القياس قد ادى اليه رأي مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين
يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلت كبرى او ملازمة انما تصدق كلية
اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما
بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث
من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يخص المجتهد فان
المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه
ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها
فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم
المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فالدليل عنده
قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه رأي ابي حنيفة رح وكل ما
ادى اليه رأيه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر
بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا اصول الفقه
هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه
هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان تحقيق المقلد
ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقية رأي ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا اي في معنى
القضية الكلية انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن
اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع
من الادلة بخصوصية ناشئة من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك فان هذا الحكم
لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة
او عقوبة او نحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف
افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة
بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض على الاهلية سماوية
ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف

العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس

فالمقلد

المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات
مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل
هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد العوارض المانعة من
ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى
قولنا فكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف
فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا
كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف
فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت القضية الكلية المذكورة التي هي احدى
مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان
جميع مباحث الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو
ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث
في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاول مثبتة
للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية
بعضها ناشئة عن الادلة الشرعية وبعضها ناشئة عن الاحكام فموضوع هذا العلم
الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية
وهي اثباتها للحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة
فيبحث فيه عن الادلة المذكورة وما يتعلق بها الفاء في قوله فيبحث تحديد العلم
اي اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام
ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة
والضمير في قوله يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها وادلة
المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها
مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة
ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام

دال على حكم موصوف بهذه الصفات

احوال

متعلق

بها

ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها
عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك فالقسم الاول
يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا
وقيود الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة
الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا
وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في مواضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية
للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة
المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلقا
بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول
يكون محمولا للقضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا للموضوع
تلك القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة
يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة
واما الثالث من القسمين فبمعزل عن هذا العلم وعن مسائله ويلحق به البحث
عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير المجرور في قوله ويلحق به
يرجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت
وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه قوله
ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث
الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع
هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم
فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها
مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم
وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع
المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى التصور والتصديق

فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال
التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على
سبيل التبعية فكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث
هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب
المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به
بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة
الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت
غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات
اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي
والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا
اني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثهما
التي لا يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم
الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان
وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان
اضافة شيء الى آخر كما ان في الاصول يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق
يبحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق وقد يكون بعض العوارض
التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر
فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون
موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد
المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم
وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب
الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح ح على ان الفقه والهندسة
علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما اوردوا من النظير فهو

بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث
ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن
الانسان ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما
ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع
العلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي يلحقه من حيث انه موجود كالوحدة
والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث فيه عن اعراضه
لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية يكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث
عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع
منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه
يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى
الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان
المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل
الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون
موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة
ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض
متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها
اضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها
لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدأ فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته
فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبدأ
ولانه يلزم استكماله عن غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد
موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان
اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافهما والمعلومات
هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف باختلاف موضوعاتها وهي راجعة

ولا نبحث عن الحيثيتين

9

الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى
تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في حق ذلك
لا المحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام العالم
من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث
لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلفهما باختلاف المحمول لان الحيثية
فيهما بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن
هاتين الحيثيتين بل عما يلحقها لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم
فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهو على اربعة اركان
الركن الاول في الكتاب اي القران وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف
تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراآت الشاذة
وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القران بما نقل الينا
في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القران فاجبت
عن هذا بقولي ولا دور لان المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله
الذي كتب فيه القران ثم اوردت تحقيقا له في هذا الموضع ان هذا التعريف
اي نوع من انواع التعريفات فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا
تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا القران فان
علماءنا قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القران
فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي
كتاب تريد وان عرفوا القران بهذا فليس تعريفا لماهية القران ايضا بل تشخيصه
لان القران يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا لتعيين احد محتمليه وهو
المقروء فان القران لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة الله الحق
عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اي المعنيين تريد
فقال ما نقل الينا الخ اي تريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد

القران

ثم اوردت تحقيقا

تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القران بالمكتوب في المصحف
فلا بد من معرفة ماهية المصحف ولا يكفي ح معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة
ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القران ثم اراد ان
يبين ان القرآن ليس قابلاً للحد بقوله على ان الشخص لا يحد فان الحد هو
القول المعرف للشئ المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة التشخصيات
بل لا بد من الاشارة او نحوها الى متشخصاتها ليحصل المعرفة اذا عرفت ذلك
ان القران لما نزل به جبرئيل عليه السلام فقد وجد متشخصا فان كان
القران عبارة عن ذلك المتشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة
عن ذلك المتشخص بل القران هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ به
جبرئيل او زيد او عمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان الشخصي لا يحد له تأويلان
احدهما ان لا نعني ان القرآن شخص بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام
المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي
لا يحد جعل دليلاً على ان القران لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة
اما معرفة الشخصي فظاهر واما معرفة القران فلا يحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات
ويقرء من اوله الخ وثانيهما ان نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني بالشخصي
هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض
تنتهي بمتشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار
محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا باعتبار محلها بان يقرأها
زيد او عمرو فعنينا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فاذا سئل
عن القران فانه لا يعرف حصل الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص
فيقرأ من اوله الخ فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب
القران بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية
يلزم الدور الصالانه ان قيل ما السورة فلا بد ان يقال بعض من القران

لا مشاحة في الاصطلاح

ونحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ونعني
بالسورة هذا المقرؤ والمتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه
ولا علينا ولنورد ابحاثه اي ابحاث الكتاب في بابين الاول في افادته المعنى
ان الغرض افادته الحكم الشرعي لكن افادته الحكم الشرعي موقوف على
افادته المعنى فلا بد من البحث في افادته المعنى فيبحث في هذا الباب
عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انه يفيد المعنى
والثاني في افادته الحكم الشرعي فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب
وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي
لما كان القران نظماً دالاً على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى
اربع تقسيمات المراد بالنظم هنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن
نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شئ من الفم فلهذا اختار النظم
مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز
الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت
الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب
والحائض حتى لو قرأ آية من القران بالفارسية يجوز لانه ليس بقران لعدم النظم
لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة
فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال
على المعنى ومشايخنا قالوا ان القران هو النظم والمعنى فالظاهر ان مرادهم النظم
الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول
من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع على الخاص والعام و
المشترك كما يأتي وهذا ما قال فخر الاسلام الاول في وجوه النظم صيغة ولغة
ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال
انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما يجئ ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه

الصحيح ان ابا حنيفة رجع عن عدم جعل النظم ركنا لازما في الصلوة

ومراتبهما وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وانما
جعلت هذا القسم ثالثا وباعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام
لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفية دلالته عليه وهذا ما قال
فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم التقسيم الاول اي الذي باعتبار
وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع لكثير وضعا متعددا فمشترك كالعين مثلا
فانه وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان او وضعا واحدا
اي وضع لكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له
والا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما
يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد وعمرو
ومحصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهي مستغرق
لجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق لجميع ما يصلح له يخرج المنكر كرأيت
رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه
مثل رأيت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر
واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه فالمراد بالجمع المنكر ههنا
الجمع المنكر الذي تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين الخاص
والعام نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي وان كان
اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع لواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار
الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه
بالرأي يسمى مأولا واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع
على الخاص والعام والمشترك والمأول وانا لم اورد المأول في القسمة لانه ليس باعتبار
الوضع بل باعتبار رأي المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام
التي تحصل منه وهو هذا وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له
المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس

وهما اما مشتقان اولا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد
فمطلق او معه فمقيد او افراده كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا
فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند
الاطلاق له اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة
والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال
جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حدود
كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد
النوعي انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك
حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع البعض
وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت
تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العيون مشتركة بهذه الحيثية
ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء
مثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك
لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا
وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود
التي ذكرنا الخاص من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العوارض
والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم
فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العالم
لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجيء انه
يراد بالقطعي معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون احتمال
ناشئ عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا ففي قوله تعالى ثلاثة قروء
لا يحمل القروء على الطهر والا فان حسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران
وبعض وان لم يحتسب يجب ثلاثة وبعض ان القروء لفظ مشترك

وضع للحيض و وضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
المراد بالقرء الحيض عند ابي حنيفة والطهر عند الشافعي فنحن نقول لو كان المراد الطهر
يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع
هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب
ثلثة اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران و
بعض طهر على ان بعض الطهر ليس بطهر والا كان الثالث كذلك جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل
الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما ينطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر
ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك
لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فينبغي انه اذا
مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع
لشبهة الشافعي وقد تعرضت بهذا وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ
خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع
كما هو مذهب الشافعي يبطل موجب الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب
للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على
ما سبق وهو الطلاق وقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي رح
ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب لان الافتداء غير دال على
الفسخ بخلاف الحمل على الطلاق لان الطلاق مذكور في اول الكلام ثم قال
فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغير مال ففي اتصال الفاء باول
الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب ان الشافعي وصل قوله
فان طلقها بقوله الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع وهو قوله ولا يحل لكم ان تأخذوا
الى قوله فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا لصير
الطلاق مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها

صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور
في المتن مشروحا وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق
فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب
بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا
خلافا للشافعي والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة اي التي نكحت بلا مهر او نكحت
على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي عند الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا
دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله قد علمنا
ما فرضنا خص فرض المهر اي تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له
لان قوله فرضنا معناه قدرناه وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع
النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني
فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي
والقياس بشيء هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب اي كونه عوضا لبعض اعضاء
وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي كل ما يصلح
ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام في هذا الفصل مسائل آخر اوردتها في الزيادة
على النص في آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل
وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان حكم العام التوقف عند البعض
حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد
منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة
الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد علي افلس يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة
فيكون مجملا ولانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر
الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد منه
نعيم بن مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت
الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان

المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا

وجه كون قوله فرضنا [illegible]

اللسان

عند الشافعي كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا

حكم العام

بين جمع القلة والكثرة فرق في الاقل والاكثر [illegible]

على دراهم يجب ثلاثة بالاتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما ثبت الثلاثة لان
العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم
في الكل نحو جاء القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد تناولها
القوم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعاني
التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقد قال علي رضي الله
في الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما آية وهي قوله تعالى وما ملكت
فانه يدل على حل وطئ كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطئ اولا
وحرمتهما آية وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانها يدل على حرمة
الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطئ بملك
اليمين فالمحرم راجح كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح وابن
مسعود جعل قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم
حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل اختلف علي وابن مسعود
في حامل توفي عنها زوجها فقال علي تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين
احديهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء
القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال
ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة
النساء الطولى وقوله لاعنته واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت
حاملا اولا وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن يدل على ان العدة
للحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال
اجلهن ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها

المحرم راجح على المبيح

اختلف علي وابن مسعود في عدة حامل توفي عنها زوجها

وهي سورة الطلاق

وهي سورة البقرة

زوجها وتكون حاملا وذلك عام كله اي النصوص الاربعة التي تمسك بها
علي وابن مسعود رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين والعدة لكن عند الشافعي هو دليل
فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي تخصيص عام الكتاب بكل
واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه اي
التخصيص شايع في العام وعندنا هو قطعي مسا وللخاص فلا يجوز تخصيصه
بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له
الا ان تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان
عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي
عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد يجعله
محكما هذا جواب عما قال الواقفية انه يؤكد بكل واجمع وايضا عما قال الشافعي
انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال
التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال
لا ناشئ عن دليل ولا غير ناشئ عن دليل فان قيل احتمال المجاز الذي في
الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص
راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل
كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا
اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له
معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان
في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني نعم ان احتمال المجاز
الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم
ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة فان المخصص اذا كان
هو العقل او نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما سيأتي ولا يورث شبهة
فان كل ما يجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل

وسيجيء معنى القطعي

احتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر

تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم
انه مخصص بل ناسخ يبقى الكلام فى المخصص الذى يكون موصولا وقليل ما هو
فاذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة
مع ان فى الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ
حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح فعند الشافعى يخصص وعندنا
يثبت به حكم التعارض فى قدر ما تناوله وان كان العام متاخرا ينسخ
الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصصه و
ان كان متراخيا ينسخه فى ذلك القدر عندنا اى فى القدر الذى تناوله العام
والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل فى ذلك القدر فقط
حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا فى الباقى لا كالعام الذى
خص منه البعض   قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون
بغير مستقل اى بكلام متعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل
ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما اولم يكن وهو اى غير المستقل الاستثناء
والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده
والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار
والصفة توجب القصر على ما توجد فيه الصفة نحو فى الابل السائمة زكوة
والغاية توجب القصر على البعض الذى جعل الغاية حدا له نحو فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق او على ما وراء الغاية نحو اتموا الصيام الى الليل او بمستقل
وهو التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل الضمير يرجع الى غيره
نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبى
والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو قوله تعالى و
اوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا ناكل رأسا يقع على المتعارف واما
كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى

ح لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا او زايدا عطف على قوله ناقصا كالفاكهة
لا تقع على العنب ففى غير المستقل اى فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام
غير مستقل هو اى العام حقيقة فى الباقى لان الواضع وضع اللفظ الذى
استثنى منه للباقى وهو اى العام حجة بلا شبهة فيه اى فى الباقى وهذا
اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا وفى المستقل كلاما او غيره
اى فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما
او غيره مجاز اى لفظ العام مجاز فى الباقى بطريق اطلاق اسم الكل على البعض
من حيث القصر اى من حيث انه مقصور على الباقى حقيقة من حيث التناول
اى من حيث ان لفظ العام متناول للباقى يكون حقيقة فيه على ما يأتى
فى فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه اى التخصيص
بالكلام او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة
ولم يفرقوا فى هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هناك فرق
وهو ان المخصوص بالعقل ينبغى ان يكون قطعيا لانه فى حكم الاستثناء لكنه حذف
الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره
وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التى خص منه الصبى والمجنون
بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا
مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل
تخصيصه يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخى لا يبقى حجة اصلا معلوما
كان المخصوص كالمستأمن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله تعالى
وان احد من المشركين استجارك او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله تعالى واحل
الله البيع لانه ان كان مجهولا صار الباقى مجهولا لان التخصيص كالاستثناء او بقوله
يبين انه لم يدخل اى التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء

الكلام المخصص اذا كان متراخيا فهو نسخ

قصر العام على بعض متناوله

تخصيص العام قصره على بعض متناوله بمستقل

كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب

الفاكهة لا تقع على العنب

المخصوص بالعقل قطعى

فانه يبين ان المستثنى لم يدخل فى صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولاً
يكون الباقى فى صدر الكلام مجهولا ولا يثبت الحكم به وان كان معلوما فالظاهر
ان يكون معللاً لانه كلام مستقل والاصل فى النصوص التعليل ولا يدرى
كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقى مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقى العام
فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء فى انه يبين انه لا يدخل فلا يقبل
التعليل اذا اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفى صورة
الاستثناء العام حجة فى الباقى كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى
العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقى مجهولا
فلا يبقى العام حجة فى الباقى وعند البعض اذا كان معلوما فكما ذكرنا انفاً ان العام
بقى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل
بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلاً وكان معناه مجهولا يسقط
هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه
بل هو متعلق بصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام وعندنا تمكن فيه
شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض
بطريق المجاز فاذا كان كل افراده مائة نعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من
الاعداد التى دون المائة مساو فى ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين
منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا
كالعام الذى لم يخص عند الشافعى حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ثم اراد
ان يبين ان مع وجود تلك الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج
به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما بينا فان كان مجهولاً
يسقط فى نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة فى العام للشبه الثانى فدخل الشك
فى سقوط العام فلا يسقط به اى بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما
خص دخل الشك فى انه هل بقى معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اى

اى فى النصوص التعليل

لم يخ

حتى يخصصه بخبر الواحد

اى المخصص معلوما فللشبه الاول يصح تعليله لا يريد بقوله فللشبه الاول انه من حيث
هو شابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذى ينسخ بعض افراد العام
ثم ينسخ بالقياس بعض اخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح
على ما يأتى فى هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما
هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائى واذا صح تعليله لا يدرى
انه كم يخرج بالتعليل اى بالقياس وكم يبقى تحت العام فيوجب جهالة فيما بقى
تحت العام وللشبه الثانى لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك فى سقوط
العام فلا يسقط به اى الشبه الثانى وهو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين
ان المخصوص غير داخل فى حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائى
كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه
يصح تعليله يصير الباقى تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح
تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك فى بطلانه فلا يبطل
بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة
تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم فى صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم
الجبائى ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل
لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا فان
المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فبقى العام فى الباقى حجة وان عرف فيه علة
فكل ما توجد العلة فيه يخص قياساً وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر هنا الفرق
بين التخصيص والنسخ اى لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق
بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذى ينسخ الحكم فى بعض افراد العام
ليثبت النسخ فى بعض آخر بالقياس صورته ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم
العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصاً
على ما سبق فان العام الذى نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس

لينسخ

فيه

الفرق بين النسخ والتخصيص

١٥

لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة لانه
يبين انه لم يدخل وههنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء
والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن او باع عبدين
الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار
البيع بالحصة ابتداءً ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط
الفاسد ففي المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء
في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة
لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى
وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء
موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين احدهما
انه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداءً
بطل للجهالة وانما قلنا ابتداءً لان البيع بالحصة بقاءً صحيح كما يأتي في المسئلة
التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد
وهو ان قبول ما ليس بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع
ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد
في الباقي بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي
مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم
انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع
في العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان
الجهالة الطارية لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه
بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل في
الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل
احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ

الجهالة الطارية لا تفسد

ولم نعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا
بين حصة كل واحد عند ابي حنيفة وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص شابه
النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب
لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا
فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه
لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه
بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع
والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين
كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة على
انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما
والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه
داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا
بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع فلو راعينا كونه غير داخل في الحكم
يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما
فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا
فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان جهة النسخ توجب
الصحة في الجميع وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين
وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا كان
كل واحد منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم نعتبر ههنا شبه الاستثناء
حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع
بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد
منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة لان الحر غير داخل في البيع
اصلاً فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطاً

وههنا

الفاظ العموم

لقبول المبيع فى الفاظه وهى اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو فى معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من ياتينى فله درهم او على سبيل البدل نحو من ياتينى اولا فله درهم فالجمع وما فى معناه يطلق على الثلثة فصاعدا فقوله يطلق على الثلثة فصاعدا اى يصح اطلاق الجمع واسم الجمع كالقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلق على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد مثلا فقال عبيدى احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافى معنى العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان كقوله تعالى وان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة فى اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع فى الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدى واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا فالامام يتقدم او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبى عليه السلام عن ان يسافر واحدا واثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص فى سفر اثنين وانما حملنا على احد هذه المعانى لئلا تخالف اجماع اهل العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع فيصح تخصيص الجمع تعقيب لقوله لان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص

اقل الجمع اثنان فى الارث والوصية

بالمستقل وما فى معناه كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اى المفرد الحقيقى كالرجل وما فى معناه كالجمع الذى يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اى يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رضى قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ومنها اى من الفاظ العام الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية فى الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل

لام التعريف

ان لام التعريف اما للعهد الخارجى او الذهنى واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذى يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد واما استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففى الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هى لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما ياتى فى هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله عليه السلام فى الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضه بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد ولصحة الاستثناء قال مشايخنا هذا الجمع اى الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس وتبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشئ لزيد وللفقراء لنصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا تحل

بطلان معنى الجمعية باللام

لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن
هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس
وانما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع
وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق
مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فتكون الآية لبيان مصرف الزكوة فتبقى
الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل لبطل اللام اصلا اي اذا كان اللام لتعريف
الجنس فمعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة لتضمنه
فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على
هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال
الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام في باب موجب الامر في معنى
العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا الخ فعلم من هذه
الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصورة لا يمكن حمله على
العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار
فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام للاستغراق لا للجنس
والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف
في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء
كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير
ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة الا ان تدل القرينة
على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف
الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق
ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من

حمل اللام على الجنس مجازا مقيد بصورة لا يمكن حمله على العهد او الاستغراق

انزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر من شيء
وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن هذا الكلام
للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل
الكتاب الذي جاء به موسى وكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا
كان اي الشرط مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا فمعناه
لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله
ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر
ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي
وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما
كقوله ان لم اضرب رجلا فعبده حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد
من الرجال فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا
نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد
مؤمن خير من مشرك وقول معروف وانما يدل قوله ولعبد مؤمن على العموم
لانه ذكر في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم
عام ولو لم تكن العلة المذكورة دالة على العموم لما صح التعليل ولان النسبة
الى المشتق يدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان
قوله لا اجالس الا عالما فيعم بعموم العلة فان قوله لا اجالس الا عالما عام
بعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهرنا الموصوف وهو الرجل
ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة
مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة
الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد
والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء
نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار

معناه الا رجلا عالما

اعادة النكرة والمعرفة نكرة ومعرفة

نحو رأيت رجلاً فاذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى واذا اعيدت
معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت
فكذلك في الوجهين اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني وان اعيدت
معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه قال ابن عباس رض
في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الآية لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تأكيد
وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكراً يجب الفان
عنده اي عند ابي حنيفة الا ان يتحد المجلس والاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى
كما ارسلنا الى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة
وفي قوله تعالى فان مع العسر يسراً ان مع العسر يسراً اعيدت النكرة نكرة
والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد
بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا وينبغي ان يجب الفان
عند ابي حنيفة ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك
فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد قالوا
لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاماً به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا
مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وهنا
فرق آخر وهو ان اياً لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول اي في قوله
اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقاً بالضرب
مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فح لا يبطل الوحدة
ولو لم يثبت هذا اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل
اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد
ويتخير فيه الفاعل اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول
نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة
بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم

غير الاول

الوف

اى

ونحو كل اي خبر تريد هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن
هنا فلا يتمكن من الكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل
هذا الكلام للتخيير في العرف ومنها من وهو يقع خاصاً كقوله تعالى ومنهم من
من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاماً في العقلاء
اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء
من عبيدي عتقه فهو حر فشاء واعتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه
فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند
ابي حنيفة يعتقهم الا واحداً لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض
كما في كل من هذا الخبز ولانه متيقن اي البعض متيقن لان من اذا كان
للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة
وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى
هذا مراعى لان عتق كل معلق لمشيته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد
بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع
فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت من عبيدي فان
المخاطب ان شاء الكل فمشيته الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق
والفرق الآخر في اي مما تفردت به ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعمل
لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما
وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت
تطلق ما دونها وعندهما ثلثا وقد مر وجهها ومنها كل وجميع وهما محكمان
في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة
فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل
الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة
فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق

يستمعون اليك ومنهم

من الفاظ العموم

كل واحد اذ فى كل فرد قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف
بخلاف من دخل وههنا فرق اخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل
البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما اخر لئلا يلغو فيقتضى العموم
فى الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول
عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففى قوله من دخل هذا
الحصن اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقى اما فى قوله كل من دخل
اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد فى المضاف اليه وهو
من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقى لان الاول الحقيقى
لا يكون متعددا فيراد معناه المجازى وهو السابق بالنسبة الى المتخلف
وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا
فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول
فيصير مستعارا لكل كذا ذكره فخر الاسلام فى اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل
الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه فى حالة التكلم
لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل واحد منهما معينا تنافى ارادة الاخر
فاقول معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادى يدل على امرين
احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثانى
انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر
الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او كثيرا ولا يراد المعنى الحقيقى
ولا الامر الثانى حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان
هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب انه يستحق السابق النفل
سواء كان مجتمعا او منفردا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على
الدخول فتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن الاستحقاق

النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقى وايضا
لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام
دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل
سواء كان مجتمعا او منفردا فان دخل منفردا او مجتمعا يستحق النفل لعموم المجاز
فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقى بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا البحث
فى غاية التدقيق   حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكى عنه واقع على صفة
متعينة نحو صلى النبى عليه السلام فى الكعبة فيكون هذا فى معنى المشترك فيتأمل
فان ترجح بعض المعانى فذاك وان ثبت التساوى فالحكم فى البعض
يثبت بفعله عم وفى البعض الاخر بالقياس فالشافعى لا يجوز الفرض فى
الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام
على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوى
بين الفرض والنفل فى امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز
فى البعض الاخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل
وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال وهو
ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روى انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار
لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذى لا يكون شريكا فاجاب
ان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية
عن قول النبى عليه السلام الشفعة ثابتة للجار وان سلمنا ان هذا حكاية الفعل
لكن الجار عام لان اللام للاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قضى
بالشفعة لكل جار   اللفظ الذى ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون
مستقلا او يكون وح اما ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب
مع احتمال الابتداء او بالعكس اى الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال
الجواب نحو اليس لى عليك كذا فيقول بلى او اكان لى عليك كذا

معينة نسخ
فذاك نسخ

فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سهى فسجد وزنا ماعز فرجم هذا نظير
المستقل الذى هو جواب قطعا ونحو تعال تغد معى فقال ان تغديت فكذا
من غير زيادة هذا نظير المستقل الذى الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت اليوم
مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذى الظاهر انه ابتداء مع احتمال
الجواب ففى كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد ففى الثلثة الاول
يحمل على الجواب وفى الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة
ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعى يحمل على الجواب
وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة

العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب

ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة فى حوادث خاصة

المطلق

حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا

فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد صح

اى المطلق والمقيد الا فى مثل قوله اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة
كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة اى الا فى كل موضع يكون الحكمان المذكوران
مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الاخر كالمثال
المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثانى نفى تمليك الكافرة
وهما مختلفان لكن نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها ضرورة
ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفى اللازم يستلزم
نفى الملزوم فصار كقوله لا تعتق عنى رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول
اى ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد اى الحكم فان اختلف الحادثة
ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعى يحمل سواء اقتضى
القياس اولا وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس اى بعض اصحاب
الشافعى زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحد اى
الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر
وعبد من المسلمين اى دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس

وادوا عن كل حر وعبد

سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس
المطلق سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد ويدل الاخر على
ان رأس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين
لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافى فى الاسباب اى بكون المطلق
سببا والمقيد سببا خلافا للشافعى يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا
اى المطلق والمقيد على الحكم فى صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع
قراءة ابن مسعود وهى ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام
من غير تقييد بالتتابع وفى قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات
يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير التتابع
والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو
لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا لان المطلق
ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول فى جوابه نعم ان المقيد اولى لكن
اذا تعارضا ولا تعارض الا فى صورة اتحاد الحادثة والحكم كما فى ثلثة ايام
متتابعات ولان المقيد زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفى
فى المنصوص وفى نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد دليل على المذهب
الاخير وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص
بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفى الحكم عما عداه عنده وذلك النفى لما كان
مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فثبت النفى فى المنصوص وفى نظيره بطريق
القياس ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الاية
تدل على ان المطلق يجرى على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب
التغليظ والمساءة كما فى بقرة بنى اسرائيل وقال ابن عباس ابهموا ما ابهم الله

التقييد يوجب المساءة كما فى بقرة بنى اسرائيل

واتبعوا ما بين الله اى اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد
المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد

اعمال الدليلين واجب ما امكن

في الربايب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد في مورده
الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب
الاول وهو الحمل مطلقا فالآن شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى
القياس بقوله والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يعدي فانهم
قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل
فتحرير رقبة مومنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له ثبت دلالة على الكافرة
اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير رقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المومنة
بالنص فبقي اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد للقياس
من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء
ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء
ما يكون تحرير رقبة غير مومنة فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني
مختلف فيه فعنده النفي حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف
دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال
فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مومنة لزم منه نفي
تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب
تحرير المومنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير
فصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت الحكم للصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم
التناقض فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بالنص المقيد بل النص ايجاب
الرقبة المومنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول
من الاعدام وشرط القياس ان يكون المعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا
ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر وهو ان يقال
نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة
ضمنا لا انا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا

لان القيد وهو قيد الايمان مثلا يدل على الاثبات في المقيد اي يدل
على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفي في غيره
اي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فيثبت ان القيد يدل على
هذين الامرين والاول وهو اجزاء المومنة حاصل في المقيس وهو كفارة
اليمين بالنص المطلق وهو قوله او تحرير رقبة فلا يفيد تعديته فهي اي التعدية
في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها اي بعين تعدية العدم
وان كانت غيرها فهي مقصودة منها اي وان كانت تعدية القيد غير
تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام
ان تعدية القيد هي عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد
غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله
نحن نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم
شرعي فلا يصح القياس فيكون اي تعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي
وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي والبطال الحكم الشرعي وهو اجزاء
الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى كفارة
اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس
ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه وليس
حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا يجوز بالقياس جواب عما ذكره
في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان
دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام
على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس
بالاتفاق بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم فاجاب بمنع
جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس انما
يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وههنا يثبت القيد ابتداء

بالقياس لانه قيد اولاً بالنص ثم بالقياس فيكون القياس ههنا مبطلاً
للنص قال صـ ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص
اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق
بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس
فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من
اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز
تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها ما لنا اخ بمنع القياس وهو
ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط
فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال انتم قيدتم
الرقبة بالسلامة هذا اشكال اورده علينا في المحصول وهو انكم قيدتم
المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان
ناقصا في كونه رقبة وهو فايت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا
ان المطلق ينصرف الى الكامل فيما يطلق هذا الاسم كالماء المطلق
لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال
انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة بقوله في خمس من الابل
السائمة زكوة مع انهما في السبب والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على
المقيد وان اتحد الحادثة اذا دخل على السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله
واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين
قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل
منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد السائمة انما ثبت
بقوله ليس في العوامل والحوامل صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنباء فتبينوا ان تصيبوا **فصل** حكم المشترك التامل فيه حتى يترجح احد معانيه
ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع اعلم

المطلق ينصرف الى الكامل

اى الكامل

عليه

ان الواضع لا يخلوا اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر
او لكل منهما مع الآخر اى للمجموع او لكل منهما مطلقا فان كان الاول
لا يجوز ان يراد به احدهما مع الآخر والثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه
للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن
هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالاً في احد المعنيين
وان وجد الاول والثالث تثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى
فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب
ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي
اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال
اللفظ في المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على
التقديرين الاخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا مجازا لاستلزامه الجمع
بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق
المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملاً في المعنى الحقيقي والمجازي
معاً وهذا لا يجوز فان قيل يصلون على النبي الاية والصلوة من الله
رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام للايجاب
الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف
الموصوف كساير الصفات لا بحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله
ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة
استغفار وقد اوردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو
ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد لتعدد الضماير فكانه
لفظ يصلي واجابوا عن هذا ان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم
الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه
الصورة اى في صورة تعدد الضماير ايضا فيكون الآية من المتنازع فيه

اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك لا يصح استعماله
في المعنيين اذا كان موضوعا للجميع صح

والجواب الصحيح لنا ان فی الآیة لم یوجد استعمال المشترك فی اکثر من معنی واحد
لان سیاق الآیة لایجاب اقتداء المؤمنین بالله تعالی وملائکته فی الصلوة
علی النبی علیه السلام فلا بد من اتحاد معنی الصلوة من الجمیع لانه لو قیل
ان الله یرحم النبی والملائکة یستغفرون له یا ایها الذین امنوا ادعوا له لكان
هذا الكلام فی غایة الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنی الصلوة سواء كان معنی
حقیقیا او معنی مجازیا اما الحقیقی فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالی یدعو ذاته
بایصال الخیر الی النبی علیه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذی قال
ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد هذا المعنی لا ان الصلوة وضع للرحمة
كما ذكر فی قوله تعالی یحبهم ویحبونه ان المحبة من الله تعالی ایصال الثواب ومن العبد
الطاعة لیس المراد ان المحبة مشتركة من حیث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة
لازمها واللازم من الله ذاك ومن العبد هذا واما المجازی فكارادة الخیر ونحوها
مما یلیق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنی لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس
به ولا یكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بینوا اختلاف المعنی
المسند الیه یفهم منه ان معناه واحد لكنه یختلف بحسب الموصوف لا ان معناه
مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ایضا بقوله تعالی الم تر
ان الله یسجد له من فی السموات الآیة حیث نسب السجود الی العقلاء وغیرهم
كالشجر والدواب فما نسب الی غیر العقلاء یراد به الانقیاد لا وضع الجبهة
علی الارض وما نسب الی العقلاء یراد به وضع الجبهة علی الارض فان
قوله تعالی وكثیر من الناس یدل علی ان المراد بالسجود المنسوب الی الانسان
هو وضع الجبهة علی الارض اذ لو كان المراد الانقیاد لما قال وكثیر
من الناس لان الانقیاد شامل لجمیع الناس اقول تمسكهم بهذه الآیة
لا یتم اذ یمكن ان یراد بالسجود الانقیاد فی الجمیع وما ذكروا ان الانقیاد
شامل لجمیع الناس باطل لان الكفار لا سیما المتكبرین لا یمسهم الانقیاد

المحبة من الله تعالی ایصال الثواب

باعتبار المسند الیه

اصلا وایضا لا یبعد ان یراد بالسجود وضع الرأس علی الارض فی الجمیع ولا
یحكم باستحالته من الجمادات الا من یحكم باستحالة التسبیح من الجمادات
والشهادة من الجوارح والاعضاء یوم القیمة مع ان محكم التنزیل ناطق
بهذا وقد صح ان النبی علیه السلام سمع تسبیح الحصی وقوله تعالی ولكن لا تفقهون
تسبیحهم تحقق ان المراد هو حقیقة التسبیح لا الدلالة علی وحدانیته تعالی
فان لا تفقهون لا یلیق بهذا فعلم ان وضع الرأس خضوعا لله تعالی غیر
ممتنع من الجمادات بل هو كاین لا ینكره الا منكر خوارق العادات التقسیم
الثانی فی استعمال اللفظ فی المعنی فان استعمل فیما وضع له یشتمل الوضع
اللغوی والشرعی والعرفی والاصطلاحی فاللفظ حقیقة ای بالحیثیة التی
یكون الوضع بتلك الحیثیة فالمنقول الشرعی یكون حقیقة فی المعنی المنقول
الیه من حیث الشرع وفی المنقول عنه من حیث اللغة وانما قال حقیقة
لان بعض الناس قد یطلقون الحقیقة والمجاز علی المعنی اما مجازا واما
علی انه من خطاء العوام وان استعمل فی غیره لعلاقة بینهما فمجاز ای ان
استعمل فی غیر ما وضع له بحیثیة ما سواء كان من حیث اللغة او نحوها فمجاز
بالحیثیة التی یكون بها غیر ما وضع له فالمنقول الشرعی مجاز فی المعنی الاول
من حیث الشرع وفی المعنی الثانی من حیث اللغة واللفظ الواحد یمكن
ان یكون حقیقة ومجازا بالنسبة الی المعنی الواحد لكن من جهتین ولا
لعلاقة فمرتجل وهو حقیقة ایضا للوضع الجدید فاستعمال اللفظ فی غیر
ما وضع له لا لعلاقة یكون وضعا فالمرتجل حقیقة فی المعنی الثانی بسبب
الوضع الثانی واما المنقول فمنه ما غلب فی معنی مجازی للموضوع له
الاول حتی هجر الاول وهو حقیقة فی الاول مجاز فی الثانی من حیث
اللغة وبالعكس ای حقیقة فی الثانی مجاز فی الاول من حیث الناقل وهو
اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب فی بعض افراد الموضوع له

التقسیم الثانی

فاللفظ

اطلاق الحقیقة والمجاز علی المعنی مجاز واما خطاء العوام

اللفظ الواحد یكون حقیقة ومجازا من جهتین

المرتجل حقیقة

المنقول

حتى يهجر الباقي كالدابة مثلاً فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة
لكن اذا خصت به اى خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اى المعنى
الاول وهو مايدب على الارض صارت مجازا اذ اريد بها غير ما وضعت
له وهو مايدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها
موضوعة له ابتداء لانها لما خصت به فكانه لم يراع المعنى الاول فصار
استعماله فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو مايدب ليس لصحة اطلاقه
اى المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد
التي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى
ليصح اطلاق اللفظ على كل مايوجد فيه ذلك المعنى ولا لصحة اطلاقه
اى المنقول على المعنى الثاني وهو مايدب مع خصوصية الفرس كما
في المجاز فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق
اللفظ على كل مايوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل
لترجيح هذا الاسم على غيره اى اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما
هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني اى
تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا
ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة
والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية
لا لصحة الاطلاق والا لزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجرى
القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر بمعنى مخامرة العقل
فان معنى المخامرة ليس مراعىً في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل مايوجد فيه
المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظاً
مناسباله فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم يزل اقدام من
سوغ القياس في اللغة الا للغفلة عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد

سر عدم جريان القياس في اللغة

فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة اى لما علم ان اعتبار المعنى الاول
في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل مايوجد فيه لازم المعنى الاول
واعتبار المعنى المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على
كل مايوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل مايوجد
فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء وثبت
ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله
صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر
المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب
معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب
كناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية
في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي و
عند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى المعناه
الموضوع له وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن
قصد به معنى آخر كما في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود
والغرض من طول النجاد طول القامة وطول القامة ملزوم لطول النجاد
بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له ثم
كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة فان نسب
المتكلم الفعل الى ماهو فاعل عنده فالنسبة الحقيقية نحو انبت الربيع البقل
فقوله عنده اى عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ماهو فاعل
في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ماهو فاعل عنده حتى لو قال الموحد
انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله
وان قال الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ماهو فاعل عنده
فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس فاعلاً في العقل وهو كاذب في هذا الكلام

في

الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا وبالعكس

مطلب

حقيقية وان نسب الى غيره للملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة

كما اذا قال رجل جاءنى زيد لنفسه مريداً معناه الحقيقى والحال انه لم يجئ وكلامه
حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه
فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب **فصل** هذا الفصل فى
انواع علاقات المجاز وهى مذكورة فى الكتب غير مضبوطة لكنى اوردتها
على سبيل الحصر والتقسيم العقلى اذا اطلقت لفظ على مسمى هذا يشمل اطلاق
اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى وكانه ينبغى ان يقول فان اردت
عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو
انواع المجازات فقال واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقى ان حصل له
اى لذلك المسمى بالفعل فى بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان
او باعتبار ما يؤول المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذى
وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد فى المتن بعض الازمان بهذا القيد
لان المقدر بتقدير استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقى
حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ
للحصول فيه كان اللفظ مستعملاً فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد
مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اراقت وان لم يحصل له
اصلاً اى لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد وان تريد معنى لازماً لمعناه
الوضعى ذهنياً اى ينتقل الذهن من الوضعى اليه والمراد الانتقال فى الجملة
ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى
وكالغايط وهو اى اللازم الذهنى اما ذهنى محض ان لم يكن بينهما لزوم
فى الخارج كتسمية الشئ باسم مقابله كما يطلق البصير على الاعمى او منضم الى العرفى
ان كان بينهما لزوم فى الخارج ايضاً لكن بحسب عادات الناس كالغايط
فانه لما وقع فى العرف قضاء الحاجة فى المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية
فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنياً منضماً

الى العرفى او الخارجى اى يكون الذهنى منضماً الى الخارجى ان كان بينهما
لزوم فى الخارج لا بحسب عادة الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجى
قسمين عرفياً وخلقياً يسمى الاول عرفياً والثانى خارجياً وح اى اذا كان اللزوم
الذهنى منضماً الى العرفى او الخارجى اما ان يكون احدهما جزء الآخر كاطلاق
اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء
والرقبة للعبد نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجاً عنه عطف على
قوله جزء الآخر وح اما ان يكون اللازم صفة للملزوم وهو اى اللزوم اما
بحصول احدهما فى الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس واما بالسبب
كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اى النبت وبالعكس كقوله تعالى
وينزل من السماء رزقاً وهذا يحتمل العكس ايضاً اى قوله تعالى وينزل لكم من السماء
رزقاً يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الرزق سبب غائى
للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم هذا نظير
اطلاق اسم الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم هذا نظير اطلاق اسم المشروط
على الشرط او يكون صفة وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بيناً
كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاعة فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا
عرفت هذا ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم
واللازم فرع واذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من
الطرفين كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل
فان الجزء تبع للكل اى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من
هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا فيراد به اجزاء الموضوع له والكل
محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلاً فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع
للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز فى صورة يستلزم
الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلاً فان الانسان لا يوجد بدون الرقبة

اطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد

والرأس اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز وكالمحل فانه
اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس
اذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء
والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر
ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة
للمجاز ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة
اى ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها
ان هذه التصرفات على اى وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال
بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك
تصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للآخر كالوصية والارث
فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت
كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات
اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات
الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها
تصوره وكالسببية عطف على قوله كالاتصال في المعنى المشروع
كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة
والنكاح لملك المتعة وذلك اى ملك الرقبة سبب لهذا اى لملك
المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذا
نكاح غيره عليه السلام عندنا اى نكاح غير النبي عليه السلام انعقد بلفظ الهبة
عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة يثبت الهبة وعند
الشافعي لا ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك
ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب
عن السفاح وتحصيل الاحصان والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما

والتزويج لك

النكاح عقد شرع لمصالح لا تحصى

في المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما يطول تعداده وغير هذين اللفظين اى
غير لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليها اى على المصالح المذكورة
قلنا الخصوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر اى صحة النكاح بلفظ الهبة
مع عدم المهر مخصوصة لك اما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وايضا
يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة
لك اى لا تحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه
امهاتهم لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وايضا تلك الكل
اى المصالح المذكورة ثمرات وفروع وبنى النكاح للملك له عليها اى
للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده
اذ هو المالك اى لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان
المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة واذا كان
المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها واذا صح
بلفظين لا يدلان على ملك لغة فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما
يصح بهما اى بلفظ النكاح والتزويج لانهما صارا علمين لهذا العقد
جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان
على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما
صارا علمين لهذا العقد اى بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد
ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي وكذا ينعقد اى النكاح بلفظ
البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو
ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا فان قيل ينبغي ان
يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اى ينبغي ان
يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة

البيع

قلنا انما كان كذلك اى انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب
اذا كان اى السبب علة شرعت للحكم اى لذلك المسبب اى يكون
المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك فان الملك
يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت
فشراه متفرقا يعتق فى الثانى لا فى الاول رجل قال ان ملكت عبدا
فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا
النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف
الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى
نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد
شراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشترى العبد
وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول
والصفة المشبهة على الموصوف فى حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف
انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوى لكن فى
بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشترى من هذا القبيل
فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ
المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففى قوله ان ملكت يراد الحقيقة
اللغوية وفى قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة
غير مقصودة فى هذا الموضع بل المقصود المسئلة التى تأتى وهى قوله
فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق الا قضاء فيما فيه تخفيف يعنى
فى صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا
يعتق فى قوله ان ملكت ويعتق فى قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ
عليه وفى قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق

اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا
اما اذا كان سببا محضا هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان
علة فلا ينعكس اى لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو
قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين تجرى المجاز من الطرفين
الخ فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجرى
المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضى اليه ولا يكون شرعيته
لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة كما فى العبد
والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق اى بناء
على الاصل الذى نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق
لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه اى ازالة ملك الرقبة
سبب لازالة ملك المتعة اذ تفضى اليها وليست هذه اى ازالة ملك المتعة
مقصودة منها اى من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق
خلافا للشافعى لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح
اطلاق اسم المسبب على السبب ولا يثبت ايضا بطريق الاستعارة جواب
اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغى ان يثبت بطريق الاستعارة
ولا بد فى الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط
بنى على السراية واللزوم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة
والهبة ونحوها واما اسقاطات كالعتاق والطلاق والعفو عن القصاص
ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم فى الكل بسبب
ثبوته فى البعض وباللزوم عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة
لما قلنا لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال
بينهما فيه اى بين العتاق والطلاق فى معنى المشروع كيف شرع

لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة

الاثبات والاسقاط

لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان في
المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق
الطير اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت
فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند
ابي حنيفة على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد
المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم يعني ان الاعتاق ازالة الملك
عند ابي حنيفة في مسئلة تجزي الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف الصادر
من المالك هي اي ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق
لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة اي يراد بالاعتاق
اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق
في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك
فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه
سببه وهو ازالة الملك فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع
البقل او يطلق اي الاعتاق عليها اي على ازالة الملك مجازا فقوله اعتق
فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وح
يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند فان قيل ليس مجازا
هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق على ازالة
الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول
الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك
ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك يرد عليه اي على ما سبق ان الطلاق
رفع القيد والاعتاق اثبات العتق الشرعية انا نستعير الطلاق وهو ازالة
القيد لازالة الملك لا للفظ الاعتاق حتى تقولوا الاعتاق ما هو فلا يصل
المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ولا يتعلق بحثنا

ان الاعتاق ما هو فالجواب ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد
فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو ان ازالة الملك
اقوى من ازالة القيد ولبست اي ازالة الملك لازمة لها اي لازالة
القيد فلا يصح استعارة هذه اي ازالة القيد لتلك اي لازالة الملك
بل على العكس فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد كالاسد
للشجاع وكذا اجارة الحر عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد
بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع ينعقد بلفظ البيع دون العكس لان
ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل
المذكور ان الشئ اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون
العكس ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة جواب اشكال وهو
ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح استعارة
عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا
يصح بهذا اللفظ فقوله لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله
ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان
المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة
اليها لا تصح فكذا المجاز عنها فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى
العين فان العين يقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ان
في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ
العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة
لا بطريق اطلاق السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة
الذي يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك
بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان
الاستعارة لا يجري الا من طرف واحد واما امثال البيع والملك فصحيح

يعتبر السماع في انواع العلاقات

انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع
الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع
فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا الاشتراط لما
في اخص الصفات مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي
وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات
الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث
انه مبتداء وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت
البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته
لعارض فيتحقق عنده لا عندهما اتفق العلماء على ان المجاز خلف
عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم
فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة
كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة في حق التكلم فبعض الشارحين
فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ح فيكون
التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ
الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ
هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة
والوجه الاول صحيح في هذا المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف
عن هذا ح اي قائم مقامه والاصل وهو هذا ح صحيح لفظا وحكما فيصح
الخلف لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام لا من آخ ان المجاز خلف
عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فيجب
ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون
في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا
ابني اذا كان حقيقة في هذا الحكم اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي

المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق

وعند ابي حنيفة هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين
الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث
اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا ح فالخلاف يكون في الاصل
والخلف لا في جهة الخلفية والامر الثاني ان فخر الاسلام قال انه يشترط صحة الاصل
من حيث انه مبتداء وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد
وتعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتداء وخبر وتعذر
العمل بالمعنى مخصوصان بهذا ابني فاما هذا ح فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته
غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني مرادا به البنوة فمحاصل الخلاف انه اذا استعمل
لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا
فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي
صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع
له الى لازمه فالثاني اي اللازم موقوف على الاول اي الموضوع له
فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم
فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى
المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف
امكان الاصل كما في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيهما شرط
لصحة الخلف وصورة المسئلة ان يحلف بقوله والله لامسن السماء يجب الكفارة
لان الكفارة خلف عن البر ففي كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين وتجب الكفارة
ففي مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام
وان حلف لاشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة
لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد بهما المسئلتان والفرق
الذي بينهما وانما لم نذكر في المتن مسئلة الكوز لان المعتاد في كتبنا ذكرهما
معا وكل منهما ينبئ عن الآخر قلنا موقوف على فهم الاول لا على ارادته

فان خلف ... الحقيقة

اذ لا جمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقى والمجازى فيهما
اى فى الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول
وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية
يكفى صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد
لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان هذا المعنى لازم البنوة فيجعل اقرارا
فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابنى لانه لاستحضار
المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجرى الاستعارة لتصحيح المعنى
فان الاستعارة تقع اولا فى المعنى وبواسطته فى اللفظ فيستعار اولا الهيكل
المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع
ولاجل ان الاستعارة تقع اولا فى المعنى لا تجرى الاستعارة فى الاعلام
الا فى اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له
فان قيل قد ذكر فى علم البيان ان زيد اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه
بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان
الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رايت اسدا يرمى وان
كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى
الرؤية ههنا فعلى هذا لا يكون هذا ابنى استعارة بل تشبيها بغير آلة
ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة فى الشئ لاجل
المبالغة فى التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجرى
فى خبر المبتداء عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء
على الدليل الذى ذكر فى المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابنى استعارة بل
يكون تشبيها وفى التشبيه لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة
اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا عين مذهبهما ان شرط
صحة المجاز امكان المعنى الحقيقى قلنا هذا فى الاستعارة فى اسماء الاجناس

كالاسد ويسمى استعارة اصلية لانه يلزم ح قلب الحقايق لا فى الاستعارة
فى المشتقات ويسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال او الحال ناطقة
فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم ههنا قلب الحقايق وهذا ابنى
من هذا القبيل هذا الذى ذكر ان زيد اسد ليس باستعارة بناء على
ان الاستعارة لا تقع فى خبر المبتداء انما هو مخصوص بالاستعارة فى اسماء
الاجناس اما الاستعارة فى المشتقات فانها تجرى فى خبر المبتداء عند
علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اى دالة استعير النطق للدلالة وهذه
الاستعارة فى خبر المبتداء لكن ليست فى اسماء الاجناس بل فى الاسم
المشتق فيجوزون هذا فى خبر المبتداء وفرقهم ان الاستعارة فى خبر المبتداء
تستلزم قلب الحقايق اذا كان خبر المبتداء اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا
فلا تستلزم قلب الحقايق نحو الحال ناطقة فلا تجوز فى اسماء الاجناس وتجوز
فى المشتقات وههنا خبر المبتداء وهو ابنى اسم مشتق لان معناه مولود
منى فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة
انهم يسمون الاستعارة فى اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة
فى الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيهما
بتبعية وقوعها فى المشتق منه وسيأتى قريبا ويجب ان الجواب الذى
اوردته فى المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة
على دلايلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع قولهم
رأيت اسدا يرمى استعارة ليس بقوى والفرق الذى ذكرته فى المتن
ان زيد اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رأيت اسدا يرمى لا شك
انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان فى اسماء الاجناس لا تجرى الاستعارة
فى خبر المبتداء وتجرى فى الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول
يفضى الى قلب الحقايق دون الثانى اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم

الحال ناطقة ليس فى الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذى اوجب
ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانما لم نذكر هذه الاعتراضات
فى المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة
بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقى لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير
تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابنى من قبيل المشتقات
فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقى قال بعض العلماء
لا عموم للمجاز لانه ضرورى يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة قلنا
لا ضرورة فى استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعى الذى يأتى من بعد
واذا لم يكن الضرورة فى استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ
يجب ان يحمل على المعنى الحقيقى فاذا لم يمكن فعلى المجازى فهذه الضرورة
لا تنافى العموم بل العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم واراد به المعنى العام ولا
مانع لهذا لانه ما وجد فى الاستعمال ضرورة وهو احد نوعى الكلام بل فيه
من البلاغة ما ليس فى الحقيقة وهو فى كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى
يريد ان ينقض فاقامه وقوله تع لما طغى الماء والله تع متعال عن العجز والضرورات
نظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده ذكر الصاع
واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال لا يراد من اللفظ
الواحد معناه الحقيقى والمجازى معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق
معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله
عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا اللمس
باليد بقوله تع او لامستم النساء لان الوطئ وهو المجاز يراد اجماعا
ان لفظ المولى حقيقة فى المولى الاسفل وهو المعتق مجاز فى معتق المعتق
فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا اذا اوصى

امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز

نعية

لاولاد فلان او ابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بنى بنيه
اما دخول بنى البنين فى الامان فى قوله آمنونا على اولادنا فلان الامان
لحقن الدم فيبتنى على الشبهات وفى هذه المسئلة روايتان ولا جمع بينهما
بالحنث حافيا او متنعلا فى لا يضع قدمه فى دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل
فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز انه يذكر ههنا مسائل
سواها تترائى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لا يضع قدمه
فى دار فلان يحنث ان دخل حافيا او متنعلا او راكبا والدخول حافيا معناه
الحقيقى والباقى بطريق المجاز فقوله فى لا يضع يتعلق بقوله لا جمع بينهما وانما
حملناه على المعنى المجازى لان معناه الحقيقى مهجور اذ ليس المراد ان ينام و
يضع القدمين فى الدار وباقى الجسد يكون خارج الدار وفى العرف صار
عبارة عن لا يدخل وكذا اى من باب عموم المجاز قوله لا يدخل دار فلان
يراد به نسبة السكنى اى يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار
منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان
ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها وهى تعم الملك والاجارة
والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا اى لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة
وغيرها اى الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اى بين الحقيقة
والمجاز ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث فى قوله ولا جمع بينهما بالحنث
اذا قدم نهارا او ليلا فى امرأته كذا يوم يقدم فلان لانه يذكر للنهار و
للوقت كقوله تع ومن يولهم يومئذ دبره صورة المسئلة انه قال لامرأته
انت طالق يوم يقدم فلان يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة
فى النهار مجاز فى الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل
على قوله ولا بالحنث والهاء فى لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم فى الآية
الوقت فاليوم حقيقة فى النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتاج

مجازا نخ

الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت
والضابط هو قوله فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار و بغير ممتد فللوقت لان
الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان
معيارا له اي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم
وهذا البحث ياتي في كلمة في في فصل حروف المعاني فان امتد الفعل امتد المعيار
فيراد باليوم النهار لان النهار اولى وان لم يمتد اي الفعل كوقوع الطلاق
ههنا اي في قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الان اذ
لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزاء
من النهار لقوله تع ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين
معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان الآن جزاء من النهار او من الليل ولا بالحنث
عطف على بالحنث الذي سبق باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما في لا ياكل
من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث لعموم المجاز قول ابي حنيفة و محمد
على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله على صوم رجب و نوى
اليمين انه نذر و يمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم تجب القضاء لكونه نذرا
والكفارة لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذرا و يمينا يكون جمعا
بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر
يمين بموجبه هذا دليس على قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله
لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده و تحريم الحلال يمين لقوله تع قد فرض
الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه والحاصل
ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة حقيقة موضوعة للنذر و
موجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ
على لازمه لا تكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد الهيكل المخصوص يدل
على الشجاعة التي هي لازمة الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما

المراد بالمعيار ظرف لا يفصل عن المظروف

المجاز هو اللفظ الذي استعمل واريد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع
وههنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله يرد عليه انه ان كان هذا موجبه
يكون يمينا وان لم ينو اي اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق وان لم ينو
ان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز يمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال
لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر
بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت
الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه يسلم ان اليمين هذا المعنى المجازي
لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي
بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد فهذه المسئلة ينقسم
اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا
بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر و يمين اما النذر فبالصيغة
ولا تأثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع
نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اوردته اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان
يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة
فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه
ونفى حقيقته يصدق ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا
نفى النذر يصدق بينه وبين الله تع ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي
ولا يصدق في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت
المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد
وقضاؤه القاضي فصل فيه لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة
عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة
الحال نحو يمين الفور او معنى من المتكلم كقوله تع واستفزز من استطعت
فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء

فقط او نوى النذر صح

المعنى نخ

فليؤمن فان سياق الكلام وهو قوله تع انا اعتدنا يخرج عن ان يكون
للتخيير ونحو طلق امراتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان
بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص اولم يكن نحو الاعمال بالنيات
ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية
وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول
الثواب والماثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق
عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضاء بماء نجس جاهلا وصلى
لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان
صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له
واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول
من الحكم وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الاخر اي النوع الاخر وهو الجواز
ولا ياكل من هذه النخلة ولا ياكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه
البئر حتى اذا استف او كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان
وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة يصرف الى الجواب لان معناه
الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار
ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا يكون معنى في المتكلم اي صفة له
ولا يكون من جنس الكلام او يكون معنى في المتكلم او يكون من جنس الكلام ثم هذه
القرينة التي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه
بل يكون في كلام آخر اي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة
او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم
ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون لبعض الافراد اولى كما
ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او زايدا فيكون
اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب

له

مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور
على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت
القرينة في هذه الاقسام فان قيل جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد
اولى من قسم المخصص الغير الكلامي وهنا قد جعل من قسم القرينة اللفظية
فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب في بعض
الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا
فيكون لبعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وهنا نعني
يعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة
وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فتكون القرينة لفظية
جئنا الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب
ذلك القسم لكن لم نذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة
مانعة عقلا او حسا او شرعا او عادة فنبين هنا هذا المعنى ففي يمين الفور
كما اذا ارادت المراة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور
فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تع
واستفزز من استطعت القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تع فمن شاء
فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله تع انا اعتدنا
ممتنع عقلا وفي قوله طلق امراتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنع عرفا وفي قوله
الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا تاكل من هذه النخلة والدقيق
حسا وفي لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء
المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل
لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه
عدم اكلها وهو غير ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت
في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون

بيمين الفور

ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو قوله
لا بد في المجاز من قرينة قوله واما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا
فعند ابي حنيفة المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المجازي
اولى ونظيره لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى قضمها عنده وعندهما الى اكل
ما فيها مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر سنا
منه او معروفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب
في الفصل الاول اي في الاكبر سنا منه فظاهر وفي الثاني فلانها اي الحقيقة
والمراد المعنى الحقيقي اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وحق من اشتهر النسب
منه اي يكون دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت منه النسب وينفي ممن اشتهر
منه لا يمكن هذا اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن اشتهر منه
لانه يثبت ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب
في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينفي ممن اشتهر منه وهذا متعذر
اي الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير
فلا يكون اي تكذيب الشرع المدعي اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل
التكذيب والرجوع بخلاف العتق في انه لا يحتمل التكذيب والرجوع
واما المجاز عطف على قوله واما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازي متعذر
وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا اي بلفظ هذه بنتي مناف
لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه بيانه انه اذا ثبت التحريم بهذا اللفظ
لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها
والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا
فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون
حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا اللفظ
يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم

الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان
الحقيقة اما ان تثبت في حقه وحق من اشتهر منه وهذا غير ممكن او في حقه
فقط وهذا اما ان يثبت في حق النسب وهذا متعذر لان الشرع يكذبه او في حق
التحريم وهذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما
ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافاة ايضا والفرق بين التحريم الاول
والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب
للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به
الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا
اذا اطلق السقف واريد به الجدار فاقول لا حاجة الى قوله اما ان يثبت
في حق النسب او في حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب
لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا
فالدليل النافي لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل
الدليل النافي هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان يثبت التحريم لا يثبت
الا بطريق المجاز وهذا متعذر ايضا للمنافاة المذكورة ولو ورد بهذا الوجه وهو
انه ان يثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت
الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان
احسن مسئلة الداعي المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه
وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو
لفظ الاسد والعلاقة وهو الشجاعة والقرينة الصارفة من ارادة المعنى الحقيقي
الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمي في رأيت اسدا يرمي والامر الداعي الى
استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان
تقول رأيت شجاعا واذا رأيت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك
استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو

المجاز وذلك الداعي اما لفظي او معنوي فاللفظي اختصاص لفظه اي لفظ
المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ
المجاز يكون اعذب منه او صلاحية الشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون
الكلام موزونا او السجع فاذا كان السجع داليا مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد
يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع واصناف البديع كالتجنيسات ونحوها
فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك
مجاز هنا استعمل ليجانس الشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق او معناه
اي اختصاص معناه ثم من هنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة
اسم ابي حنيفة لرجل عالم فقيه متق او التحقير كاستعارة النجح وهو الذباب
الصغير للجاهل او الترغيب او الترهيب اي اختصاص المعنى المجازي
بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات لترغيب
السامع واستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع او زيادة
البيان اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رأيت
اسدا يرمي بين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا فان
ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم
فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة دعوى بلا بينة
او تلطف الكلام بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه اي الداعي الى استعمال
المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب
للفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب
سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام
اي الداعي الى المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة
تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان
دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت

وانه استعمل لفظ المجاز يكون موزونا صح

النجح الذباب الصغير

منه

ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد من ان تستعمل
لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان
كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم
قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار
منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له
معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة
على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان
يكون معناه ان يؤدي بعبارة لسانه كنه ما في قلبه فانك اذا اردت
وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام
المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن
لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شيء يعرف السامع
كمية سواده فيشبه به او يستعار له ليتبين لك مع تمام المراد او غير ذلك
بالرفع ايضا اي يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذه المواضع مما ذكرنا
في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصل التشبيه والمجاز فاني قد ذكرت
في مقدمته وفي فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا
للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا او لا يكون
فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا او يكون فيه مبالغة في التشبيه
وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف ذكر علماء البيان
ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس
واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا هي تبعية
لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا بتبعية وقوعها في المشتق منه
كما تقول الحال ناطقة اي دالة فاستعير الناطقة للدالة بتبعية استعارة
النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولا

قيل

للمؤلف كتاب الوشاح

وربما يكون مفيدا صح

انها خ

ان

في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف كاللام مثلاً فيستعار اي لام التعليل
للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة
فيراد بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة والمعلول ثم
بواسطتها اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام له
اي للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة
جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت
واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب علته وهذا بناء على
ان اللام يدخل في العلة وهي الغرض ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية
فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول و بهذا ذكر
حروف فاشتد الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف الواو
لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي
بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان
ولا يمكن هذا في رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تأكل السمك
وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء اما في السعي
بين الصفا والمروة فوجب الترتيب لقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله تعالى
به بالقران فان كونهما من الشعائر لا يحتمله اي الترتيب وقوله ابدأوا بما بدأ الله
لا يدل على ان بداءة الله تعالى موجب لبداءتكم لكن تقديمه في القران لا يخلو عن مصلحة
كالتعظيم او الاهمية او غيرها ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب
وانما الوجوب في الحقيقة بما لاح له من وحي غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله
ابدأوا وزعم البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة وللمقارنة عندهما استدلالا
بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اي زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف
راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول لا يقع

كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى
المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورة
طلقا اي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر ثلث
مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع
الثلث كذا ههنا وان قدم الاجزية اي قال لغير المدخول بها انت طالق و
طالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلاث اي اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت
تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما
ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وبكلامين منفصلين اي قال اعتقت هذه
ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف اي قال اعتقت
هذه وهذه تبطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة في اصول شمس
الائمة السرخسي واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا رجل زوج امتين من رجل
بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به
وعلى تقدير ان يقيد به لا بد ان يقبل النكاح فضولي اخر من قبل الزوج اذ
لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح
الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد
به اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي
الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد
بعض تلك المسائل تختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين
برضى المولى ورضاهما دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد
وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله
فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوج الفضولي اختين بعقدين واجازهما
متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اي قال اجزت نكاحهما
او بحرف العطف اي قال اجزت نكاح هذه وهذه بطل اي بطل نكاح كل واحد منهما

لدوا للموت وابنوا للخراب

الغائية م

حروف المعاني

الواو لا يدل على الترتيب

فجعلتموه للقران وان قال اعتق اي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال اعتق اي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين فعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين فجعلتموه للقران اي جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا للقران بمنزلة قوله اعتقهم اي معا لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم يبق الثانية محلا ليتوقف نكاحها على عتقها فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا اشارة الى ان في المسئلتين كذلك اي آخر الكلام مغير لاوله اما في الاخيرين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق اي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام بخلاف الامتين اي في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا لاوله لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الكبير قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين وبين مسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت

نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل واحدة منها خبرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افردهما صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقا معا وصح نكاحهما وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة ففي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب هي اي المشاركة اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول اي آخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اي بعين ما تم اي لا بتقدير مثله اي مثل ما تم ان لم يمتنع الاتحاد اي ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة هنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان تتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله اي لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد وبتقديره اي بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اي الاتحاد نحو جاء زيد وعمرو ولا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكاة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله تعالى اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله واتوا الزكوة لكنا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لا للقران في النظم والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية

ای دخلت الدار فانت طالق انه ان دخلت الدار فانت طالق صح

لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن اداء الولي عنه وهذا فاسد
عندنا الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الحكم لان الشركة انما تثبت
اذا افتقرت الثانية ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي
حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد وفي حكم الافتقار
فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف
وضرتك طالق فان اظهار الخبر ههنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء لما
ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت
الثانية فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر
يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق
بالشرط بل يكون كلاما مستأنفاً عطفا على المجموع فاجاب بانها في قوة
المفرد وفي حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونهما
جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء
واذا كانت معطوفة على الجزاء يكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض
الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما
امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما
كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فيحمل على الشركة ليكون الواو جارية
على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا يحمل وهذا اذا
كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها
اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكاة قالوا ويكون بمجرد النسق والترتيب
ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله
وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك
طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء
يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف وضرتك طالق يرجع الى قوله

يتعلق العتق بالشرط ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا
على الجزاء لا قوله تع واولئك هم الفاسقون اي ولاجل ما ذكرنا في قوله
وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق
من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الخ فان
قوله ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله
اولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء
قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك فعطفنا الاول
على الجزاء لا الآخر وتمامه يأتي في آخر فصل الاستثناء الفاء للتعقيب فلهذا
تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق
فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل في المعلول نحو جاء
الشتاء فتأهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم
غيرها نحو سقاه فارواه ونحو لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه
فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يكون قبولا
بخلاف قوله هو حر ولو قال للخياط ايكفي هذا الثوب قميصا قال نعم
فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفي يضمن كما قال ان كفاني فاقطعه بخلاف
قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره ادّ
الي الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت آمن
ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يتعقب العلة
وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون
علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها
معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر
اذا ملك لم يكن ذا هبة فدعه فدولته ذاهبة ونظائره كثيرة وانما قلنا
يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون

الجمل في الواو الشركة وهذه انما يثبت اذا عطف على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد نخ

معطوفاً على الجزاء نخ

المخاطب بفاجلدوا ولا تقبلوا الائمة

الفاء للتعقيب

يعقب نخ

والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل ح

فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع
لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل
وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول
ان تاتني اكرمتك ولا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان تقول ائتني
اكرمك فكذا في الجملة الاسمية تقول ان تاتني فانت مكرم ولا تقول
ائتني فانت مكرم فكما لا يجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل
ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي
قريب منه بالنسبة اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان
فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولى

ثم للترتيب مع التراخي

ثم للترتيب مع التراخي وهو اي الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عنده
اي عند ابي حنيفه والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا
بها يقع الثلث وان لم تكن تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده
في غير المدخول بها اي عند ابي حنيفه في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء
وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه يأتي ههنا قوله فان قدم الشرط فيدل على ان البحث
السابق في تقديم الجزاء يقع على الاول اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه
قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم ولغو الباقي
لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل
الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت
طالق وسكت ثم قال وانت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة
تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول
بها اي ان قدم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق نزل الاول والثاني
اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق

انه خبر

ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها يكون محلا فيقع تطليقتان
وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم اي الشرط تعلق الاول ونزل
الثاني وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة رح التراخي راجعا الى التكلم لان
التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى
عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات
فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق
وليس هذا القول في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط
بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاء زيد بل عمرو
فلهذا قال زفر رحمه في له علي الف بل الفان يجب ثلثة آلاف لانه لا يملك
ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا قلنا الاخبار
يحتمل التدارك وذا في العرف نفي انفراده ذا اشارة الى التدارك اي التدارك
في الاعداد بكلمة بل يراد نفي الانفراد عرفا نحو سني ستون بل سبعون بخلاف
الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك
تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب فقلنا كقوله بخلاف الانشاء
اي لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا يقع الواحدة اذا قال ذلك
اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال
لغير المدخول بها انت طالق وقعت واحدة ولا يمكن التدارك والابطال
لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف
التعليق وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اي الكلام
الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثاني بالشرط مقام الاول اي
قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك
الاول اي الابطال المذكور ويملك الثاني اي الافراد المذكور فيتعلق بشرط

كلمة بل

تعقيب م

آخر

اي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان
دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت
طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما قال لا بل انت
طالق ثنتين ان دخلت الدار بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول
فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو عطف
مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول
فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل لوقوع الاول
لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو ولكن للاستدراك بعد النفي
اذا دخل في المفرد وان دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها
وهي بخلاف بل اي لكن للاستدراك فان دخل في المفرد يجب
ان يكون بعد النفي نحو ما رايت زيدا لكن عمروا فانه يتدارك [illegible]
عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي
بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن
مثبتة وجب ان تكون التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية
وجب ان يكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في ان بل للاعراض
عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول فان اقر لزيد بعبد فقال زيد
ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي
يحتمل ان يكون تكذيبا لاقراره فيكون اي النفي ردا الى المقر ويحتمل ان
لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر
فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه في الحقيقة
لعمرو فبيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه اي على قوله لكن لعمرو ولشرط
الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان

لكن للاستدراك

فقوله لكن لعمرو

تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف
في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت
الحكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا قالوا في المقضي له بدار بالبينة
اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باعها مني او وهب لي
بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه اذا وصل
فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه
وثبوت ملك زيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم
لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت
ملك زيد فيكون حجة عليه اي على المقضي له لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان
اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البحث وهو ان لكن
للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن
تداركا لما قبله او لا فان صلح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستأنف
اي وان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون
ما بعدها كلاما مستأنفا نحو لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن
غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله
لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن
غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفى
كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون ردا للاقرار
بل يكون نفي السبب بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال
لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه
لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق
لان السابقة ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا
لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات

ذلك النكاح بمأتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير
متسق فحملنا قوله لكن اجزه بمأتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة
النكاح آخر بمهره مأتان او لاحد الشيئين للشك فان الكلام
للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه
صح للتخيير كاية الكفارة فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان
يوقع العتق في ايهما شاء حتى يشترط صلاحية المحل صح اي حين
ايقاع العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء فيكون
بيانه اظهار للواقع فيجبر عليه اي على البيان ان هذا الكلام انشاء
في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد
وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار ههنا
فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق
في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب
الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار
لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما
شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث
انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال
اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه
لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان
وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت
هذا او هذا ايهما تصرف صح فلهذا اي لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير
اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض
قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل او

ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء صح

قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل واخذ المال
جزاؤه القتل او الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف
جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال
وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء
قتل او صلب لان الجناية يحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا اي ولان او في
للتخيير وثبت اعم منه فقط قال في هذا حر او هذا العبد ودابته انه باطل
لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق ههنا وقال
ابو حنيفة يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا
حر او هذا وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر
وهذا يمكن ان يكون معناه هذا حر او هذان فيخير بين الاول والآخرين
لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه صح بكونه تقديره
احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر او هذان حران
ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ حران فالاولى ان يضمر في المعطوف
ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله
هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول
فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول
والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا
يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفردت بهما خاطري واذا استعمل
في النفي يعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان تقديره
لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او
هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا احدهما
لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف على انه لا يفعل
هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل

الصلب صح

الانشاء

قتل

٤٢

على ان المراد احدهما فى النفى كما اذا حلف لايرتكب الزنا واكل مال اليتيم
فان الدليل دال على ان المراد احدهما فى النفى اى لايفعل احدا منهما
لاهذا ولا ذاك بان لايكون للاجتماع تأثير فى المنع اى دلالة الدليل
على ان المراد احدهما انما يثبت بان لايكون للاجتماع تأثير فى المنع
ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تأثير فى المنع اى انما غضه
لاجل الاجتماع فالمراد نفى المجموع كما اذا حلف لايتناول السمك واللبن
فههنا للاجتماع تأثير فى المنع فان تناول احدهما لايحنث اما فى الصورة
الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كلاً منهما محرم فى الشرع
فالمراد نفى كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها
ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لايفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما
ويحتمل ان يراد لايفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل
واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث
فانه بحث بديع محتاج اليها فى كثير من المسائل وقد تكون للاباحة نحو جالس
الفقهاء او المحدثين والفرق بينهما وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا
يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين ان المراد
بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما
فعلى هذا قالوا فى لا اكلم احدا الا فلانا وفلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء
من الحظر اباحة وقد تستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شىء
او يتوب عليهم لان احدهما يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية
فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار فان دخل الاولى
اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر
وحتى رأسها وقد تجىء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس
وتدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان جواب

اليه نحـ

حتى

الشرط ههنا محذوف اى فيها ونعمت او فالخبر ذلك والا اى وان لم يذكر الخبر
يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اى ماكول وان
دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فللغاية
نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثانى
يكون بمعنى كى نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال
عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى
للغاية فى مثل هذه الصورة وان قال عبدى حر ان لم آتك غدا حتى تغدينى
فأتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغدينى لا يصلح للانتهاء بل هو داع
الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك
فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغد
عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس لهذا اى للعطف المحض
نظير فى كلام العرب بل اخترعوه الباء للالصاق والاستعانة
فتدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت هذا العبد بكر يكون بيعا
وفى بعت كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجرى الاستبدال فى الكر
بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذنى يجب لكل خروج اذن لان
معناه الا خروجا ملصقا باذنى وفى الا ان اذن لا اى ان قال لا تخرج
الا ان اذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج
ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج
لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن
ارادة المعنى الحقيقى والاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة
بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج
ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع يمكن
تقريره على وجه آخر وهو ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر

قد يقع حينا لسعة الكلام تقول اتيك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم فيكون
تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب
بان على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول
لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت فى آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدى
يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت فى المحل نحو امسحوا برؤسكم لا يتناول
كل المحل تقديره الصقوها برؤسكم   ان الآلة غير مقصودة بل هى واسطة
بين الفاعل والمنفعل فى وصول اثره اليه والمحل هو المقصود فى الفعل المتعدى
ولا يجب استيعاب الالة بل يكفى منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب
المحل فى مسحت الحائط بيدى لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا
فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء فى المحل وهى حرف مخصوص بالالة فقد
شبه المحل بالالة فلا يراد كله وانما يثبت استيعاب الوجه فى التيمم وان دخل
الباء فى المحل فى قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب
ثابت فيه فكذا فى خلفه على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه
ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وهو
فى المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق
هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقى وهو الشرط لا يمكن
فى المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير قمارا فاذا قال
بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا فى الطلاق عندهما وعنده
للشرط عملا باصله اى عند ابى حنيفة كلمة على فى الطلاق للشرط لان الطلاق
يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقى ففى طلقنى ثلثا على الف فطلقها واحدة
لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء
المشروط وتجب عندهما اى ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف
عوضا لا شرطا واجزاء العوض ينقسم على اجزاء المعوض اما من فقد مسائلها

اى فى فصل العام فى قوله من شئت من عبيدى الى للانتهاء الغاية فصدر
الكلام ان احتمله فظاهر اى ان احتمل الانتهاء الى الغاية والا فان امكن
تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر يتاجل الثمن لان
صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله
الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر
وان لم يمكن اى ان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تاخير صدر
الكلام ان احتمله اى التاخير نحو انت طالق الى شهر ولا ينوى التنجيز والتاخير
يقع عند مضى شهر وعند زفر يقع فى الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية
ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذا
والكلت السمكة الى رأسها لا تدخل تحت المغيا فان لم تكن اى وان لم تكن
غاية قبل تكلمه فصدر الكلام ان لم يتناولها فهى لمد الحكم فكذلك نحو اتموا
الصيام الى الليل فان الصدر لا يتناول الغاية وهى الليل فيكون الغاية
لمد الحكم اليها فقوله كذلك جواب الشرط اى لا تدخل الغاية تحت المغيا
وان تناول اى تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول المرفق
فذكرها لاسقاط ماوراءها اى ذكر الغاية يكون لاسقاط ماوراء الغاية
نحو الى المرفق فتدخل تحت المغيا وللنحويين فى الى اربعة مذاهب الدخول
الا مجازا اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا وعكسه اى المذهب
الثانى هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها
تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اى المذهب
الثالث هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا فى الى بطريق الحقيقة
وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من
جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا فى
الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا

للنحويين الى اربعة مذاهب

والمرافق وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا يناسب
هذا الرابع اى معنى ماذكرنا ومعنى ماذكر النحويون فى المذهب الرابع شئ واحد
وانما الاختلاف فى العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت
من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا
هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض
الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام
لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها
لا يثبت خروجها وبعض الشارحين قالوا هى غاية للاسقاط ولا تدخل تحته
اى بعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا الكلام علمائنا المتقدمين بينوا
بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية
هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل
ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا يكون الغاية غاية الغسل
المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض
البعض ومعلوم ان البعض الذى سقط غسله هو البعض الذى يلى الابط
فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط
فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه
والكل بدون الجزء محال لا الاخر عند ابى حنيفة فيجب تسعة وعندهما يدخل
الغايتان ويجب ثمانية وتدخل الغاية فى الخيار عنده اى باع على انه
بالخيار الى غد تدخل الغد فى الخيار اى يكون الخيار ثابتا فى الغد عند ابى حنيفة
لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ماوراءه
وكذلك فى الاجل واليمين فى رواية الحسن عنه اى عن ابى حنيفة رحمه
لما ذكرنا فى المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اى لا اطلب الثمن
الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله

لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ماوراءه فى
للظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضى
الكل بخلاف صمت فى هذه السنة فهذا فى انت طالق غدا يقع فى اول النهار
ليكون واقعا فى جميع الغد وفى الغد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال انت
طالق فى الدار حالا الا ان ينوى فى دخولك الدار فيتعلق به وقد تستعار
للمقارنة ان لم تصلح ظرفا نحو انت طالق فى دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط
فلا يقع بانت طالق فى مشية الله ويقع فى علم الله لانه يراد به المعلوم
ان التعليق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت
طالق ان علم الله وذلك لان مشية الله متعلقة ببعض الممكنات
دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله
فى علم الله لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت فى معلوم الله اسماء الظروف
مع للمقارنة فيقع اثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
مع واحدة وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال لها اى لغير المدخول بها
انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا
فلم يبق محلا للاخر وثنتان لو قال قبلها اى يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع فى الحال
والذى وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع فى الحال يقع ايضا فى الحال بناء على انه
لو قال انت طالق امس يقع فى الحال فيقعان معا وبعد على العكس اى لو قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا فى قوله
قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة
لما بينا فى قوله قبل واحدة وعند للحضرة فقوله لفلان عندى الف يكون
يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم ان للشرط فقط فتدخل
فى امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو

تعلق

في

اسماء الظروف

لفلان عندى الف يكون وديعة

عليه الطلاق متحقق عند الموت فيقع في آخر الحيوة واذا عند الكوفيين تجي للظرف
وللشرط نحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد تجي للشرط بلا سقوط معنى الظرف
ودخوله في امر كاين او منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بادنى سكوت
في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال اذا
اي ان قال اذا لم اطلقك انت طالق فعندهما كمتى اي كقوله متى لم
اطلقك انت طالق حتى يقع بادنى سكوت كما في اذا شئت فانه كمتى
شئت لا يقيد بالمجلس اي لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه
كمتى شئت بالاتفاق حتى يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت
فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك
انت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت
وعند ابي ح كان اي قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة كقوله
ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق والفرق انه لما جاء
بكلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك
وثمة في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اي لما جاء اذا
بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى
يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال
فلا يقع بالشك فصار مثل ان وثمة اي في طلقي نفسك اذا شئت لا شك
ان الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية
وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك
وكيف سوال عن الحال فان استقام اي السوال عن الحال وجواب ان
محذوف اي فيها او يحمل على السوال عن الحال والا بطلت اي ان لم يستقم
السوال عن الحال يبطل كلمة كيف وحنث فيعتق في انت حر كيف شئت لانه

كيف

لا يستقيم السوال عن الحال فيعتق بقوله انت انت حر وبطل كيف شئت الا ان
كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت او انت طالق كيف شئت ليست
للسوال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت حر او انت طالق باية كيفية
شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت
طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعيا او باينا اما
العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت طالق
كيف شئت ويبقى الكيفية اي كونه رجعيا او باينا خفيفة او غليظة مفوضة
اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه
لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان
اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها
فلانه فوض اليها واما نيته اي نيتهما فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا
تعارضا سقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا اي
في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق وهو الرجعي ايضا بمشيتها
فعندهما ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات فحاله
واصله سواء اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض
الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى
بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق
اصلي والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء
في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد
الا وان يكون رجعيا او باينا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر
في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج
اليها ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض
نحو لست انا بزان قالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها

الصريح والكناية

غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالباين مثلاً فانه مبهم في انها بائنة
عن اي شيء عن النكاح او غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح
تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة لطلق رجعية لانهم فسروها
بما يستتر منه المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق
ان علمائنا لما قالوا بوقوع الطلاق البائن لقوله انت باين وامثاله بناء على ان
موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية
هي ما استتر المراد منه والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع
بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشايخنا بان طلاق لفظ الكناية على هذه
الالفاظ بطريق المجاز كما ذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة
وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت
المدعي وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه
الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون
لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالباين
معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لا انه اريد
به الطلاق يتصل هذا بقوله فيراد بالباين معناه الا في اعتدي فانه يقع
به الرجعي وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما تعد
من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان
قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ويرد عليه انما يطلق على السبب
اذا كان المسبب مقصوداً منه وههنا ليس كذلك وكذلك استبري رحمك
تعين هذا الدليل اي الدليل الذي ذكر في اعتدي فيحتمل انه امرها باستبراء
الرحم لتتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة
لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعي ولا تبين لعدم دلالته على
البينونة في ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا

بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سبق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد
حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال
النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة
نص في التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار عن قولهم
انما البيع مثل الربوا وقوله مثنى وثلث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد لان
الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر بشيء مقيد لا يكون ذلك
الشيء واجبا فالمقصود اثبات ذلك القيد نحو بيعوا سواء بسواء ونظير المفسر
قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله ان الله
بكل شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة النظر ان الاولان
للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر
والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله
فسجد الملائكة وقوله ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء لانهم ان ارادوا
قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الآيتين ما يمنع
النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام او اعم من كل منهما فكل
منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله
لا يقبله فلاجل هذا اوردنا مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر
والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب
التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعياً وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم
القيمة محكم لان قوله عليه السلام الى يوم القيمة سد لباب النسخ والكل يوجب
الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفي فان خفي لعارض يسمى
خفيا وان خفي لنفسه فان ادرك عقلاً فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا
فمتشابه فالخفي كآية السرقة خفيت في النباش والطرار لاختصاصهما باسم
فينظر ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم ولنقصان لا والمشكل اما لغموض

في المعنى نحو وان كنتم جنباً فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه
ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم
بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا
الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة و
بالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس
لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة
لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة فقوله
لاستعارة عطف على قوله والمشكل اما الغموض في المعنى وانما اشكل هذا بسبب
الاستعارة لان القارورة يكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان
صفائها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة والمجمل كآية الربوا فان قوله
وحرم الربوا مجمل لان الربا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع
ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملاً ثم لما بين النبي عليه السلام الربوا
في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربوا
والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات في اوائل السور
واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي الطلب والتأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب
ثم التأمل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف اي حكم المتشابه
التوقف فهذا من باب العطف على عاملين والمجرور متقدم نحو في الدار زيد
والحجرة عمرو على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله في قوله
وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء قرؤا بالوقف
على الا الله وقفا لازما والبعض قرؤا بلا وقف فعلى الاول الراسخون
غير عاملين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رحمهم الله وهذا النوع نظم القرآن
حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه
حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله امنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا او لم نعلم

والالیق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن
الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في
الفتنة والضلالة وايضا على ذلك المذهب يقولون امنا خبر مبتدأ محذوف
والحذف خلاف الاصل كما ابتلي من له ضرب جهل بالامعان في السير اي في طلب
العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة في طلب العلم ابتلي الراسخون في العلم
بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن
للراسخين بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال المتشابهات
فنجيب ان الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلي
الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة البليد يكون
بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بلوى واعمهما
جدوى اي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء
ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء
هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويبقى نفسه في مدرجة العجز والهوان
ويتلاشى علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى
اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك قيل الدليل
اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك
والمجاز والاضمار والنقل اي لا يكون منقولاً من الموضوع له الى معنى آخر و
التخصيص والتقديم او ردوا في مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا لتقديره ظلموا
اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث والتأخير والناسخ
والمعارض العقلي وهي ظنية اما الوجوديات وهي نقل اللغة والنحو والتصريف
فلعدم الرواة وعدم التواتر واما العدميات وهي من قوله وعدم الاشتراك
الخ فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل اي ما قيل ان الدليل اللفظي
لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات

والمشكل الطلب

والخوض في طلب الادراك اشراك آخره

والذين صح

المشهورة

غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض
وامثال ذلك وكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان
لا شيء من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد
فما هو الا محض السفسطة والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل
عند عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقراين القطعية ان الاصل هو المراد والا
تبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا   ان العلماء يستعملون العلم
القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثاني
ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا
فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة   في كيفية دلالة
اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له او جزؤه او لازمه المتأخر عبارة ان
سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء
وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة
ان مشايخنا لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم
على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة
التي اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له
سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزؤه او لازمه المتأخر واشارة
النص دلالته على احد هذه الثلثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك
لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم ويكون
سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون
سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين
سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم
عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع

لهم وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال
ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون
شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون
شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة
والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتأخر
ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب
نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدت لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة
الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد اذ لا يشركه احد في هذه النسبة
فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر
عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتأخر ثابتا بالنظم
فالمثال الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى جزؤه والمثال الثاني عبارة
في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو انفراده بنفقة الاولاد وايضا الى جزؤه
وهو ان النسب الى الآباء الى آخر ما ذكرنا في المتن واذا قالت المرأة لزوجها
نكحت على امرأة فطلقها فقال ارضاء لها كل امرأة لي فطالق طلقت كلهن قضاء
والمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام بجزء الموضوع له وهو
طلاق بعضهن اي غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة
الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة
وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما
وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا سيق اللازم المتأخر وهو التفرقة
بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم
الآخر وانما قيدنا باللازم المتأخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم
اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة
على المعلول اقوى من دلالته على اللازم الغير المتأخر كالمعلول على العلة فان

مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولاً
مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول بتعا لها اما المثبت
للمعلول فغير مثبت لعلية التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال
ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة
ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة
والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شيء
اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة
ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا تقل لهما اف
يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى
يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأفيف لاجله
ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزؤه
او لازمه الغير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق
وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان
وجد في هذا المعنى علة يعرف كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها
فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة اصلاً وانما قلنا يفهم كل من يعرف
اللغة لانه ان لم يفهم احد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ
اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع
وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من
يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح
في هذا الموضع ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء عن هذه الدلالة ومن
لم يصدقني فعليه كتب الاولين المتقدمين والاخرين كقوله تعالى للفقراء
المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال املاكهم
عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن

بمطالعة

سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء والى
ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص
الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله
ممكن فثبت هذا والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة
فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير لان الله تعالى اوجب على الآباء
رزق امهات الولد من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة لرضاع ولدها
يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص
لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة
الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة
الى المشتق توجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه
اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي لا يجوز
الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق به
التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها
ولا كذلك في الكسوة اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة
بالكسر الثوب فوجب ان يكون العين كفارة وذا بتمليك العين لا بالاباحة
اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام تتم المقصود اي ستمن ان الكسوة
بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان يأكلوا على ملك المبيح تتم المقصود
دون اعارة الثوب وهي ان يلبسوا له على ملك المبيح فانه لا يتم المقصود
فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد
الاكل واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما اف
يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اي المعنى الذي
يفهم منه ان التأفيف حرام لاجله وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد
وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل نصا وعليها اي على المرأة

دلالة لان المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهى مشتركة
بينهما وكوجوب الكفارة عندنا فى الاكل والشرب بدلالة نص ورد فى الوقاع
لان المعنى الذى يفهم فى الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم
فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما
اشد والداعية اكثر فبالحرى ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما
فى اللواطة بدلالة نص ورد فى الزنى فان المعنى الذى يفهم فيه قضاء الشهوة
بسفح الماء فى محل محرم مشتهى وهذا موجود فى اللواطة بل زيادة لانها فى الحرمة
وسفح الماء فوقه اى فوق الزنى اما فى الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول
ابدا واما فى سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد وفى
الشهوة مثله لكنا نقول الزنا اكمل فى سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك
البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش اى فراش الزوج
لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب واما تضييع
الماء فقاصر اى فالاه من تضييع الماء فى اللواطة فقاصر فى الحرمة لانه قد
يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده اى وجود الزنى
والترجيح بالحرمة غير نافع اى ترجيح اللواطة على الزنى بالحرمة غير نافع فى وجوب
الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعانى اى المعانى المخصوصة بالزنى
وهو هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول
مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود
الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف
والثانى ان لا قود بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذى يفهم موجب
حال عن الضمير فى يفهم للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس متعلق
بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك
اى قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل وفى تاج المصادر حرمت كسى شكستن

موجب اللواطة

الضرب جبران بما لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة المعنى جرح بنقض البنية
ظاهرا او باطنا فانه جرح يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى بها الحيوة فيكون
اكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعى فى قتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص
ورد فى الخطاء والمعقودة اوجب الشافعى الكفارة فى قتل العمد بدلالة نص
ورد فى الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة واوجب
الكفارة فى الغموس بدلالة نص ورد فى المعقودة وهو قوله ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لانه لما اوجب القتل الكفارة مع وجود الوزر
فاولى ان تجب بدونه واذا اوجبت فى المعقودة اذا كذبت فاولى ان تجب
فى الغموس وهى كاذبة فى الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها
جبر الما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء زجرا
عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة
كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد
والغموس فكبيرة محضة وهى لا تلائم العبادة وهى تمحو الصغائر لا الكبائر
قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن فان قيل فينبغى ان لا يجب فى القتل
بالمثقل لانه حرام محض هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببها دائرا
بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة
قلنا وشبهة الخطاء اى فى القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس بالة القتل
وهى اى الكفارة مما يحتاط فى اثباتها فيجب بشبهة السبب والسبب القتل
الخطاء فان قيل فينبغى ان تجب فيما اذا قتل مستامنا عمدا فان الشبهة
قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل المستامن فيه شبهة الخطاء
بسبب المحل فان المستامن كافر حربى لظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما
ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطاء ينبغى ان يجب فيه الكفارة
كما فى القتل بالمثقل تجب الكفارة لشبهة الخطاء قلنا الشبهة فى محل الفعل

السيئات صح

فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس
فاما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل
فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه
يعني شبهة الخطاء في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل
المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص
جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن
ولم يعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه من كل الوجوه وهو الكفارة
فلم تجب الكفارة في قتل المستأمن اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطاء فيه
من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة
حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو اجزاء الفعل من وجه وهو
القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة مما تثبت
الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه
آخر جزء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا
لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم
بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال
ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل والثابت
بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق
القياس لان المعنى في القياس يدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت
بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس اي ما يندرئ بالشبهات
كالحدود والقصاص قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات
ان بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام
بالقياس فعليك بالتأمل فيها واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف
يقتضي البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك عني بالالف

مبحث المقتضى

وكن وكيلي بالاعتاق فيثبت اي البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى
لا يثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان
والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل السقوط في الجملة لا يثبت فقال
ابو يوسف هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء
انه يصح عن الامر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع عن القبول
وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله اي القبول بالسان
في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي لا القبض اي في الهبة ولا عموم للمقتضى
اي ان كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه
ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله لا اكل لان ما
ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر
ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية
فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو
واسأل القرية فيصير كقوله لا اكل اكلا ونية التخصيص في لا اكل اكلا صحيحة بالاتفاق
قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله
لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية
فان قيل اذا لم يكن الاكل اكلا عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه
مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل
وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل
اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع
الافراد اي بطريق المنطوق فان قيل لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد
يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان نوعان قاصرة
وهو ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه اي المساكنة الكاملة هي التي
يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا يكون من باب عموم المقتضى

اي قال مح

المساكنة صح

المساكنة نوعان

بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسيأتي
تمام في هذا الفصل وقد غيرت ههنا عبارة المتن بالتقدم والتأخر هكذا
فنوى الكامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك ولو نوى الثلث
ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا
لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث
لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة
فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما يأتي فان قيل ثبوت البينونة
في انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن
البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف
فيه الا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق
بخلاف المقتضي نحو واسأل القرية اي اهلها فاثبات الاهل يغير الكلام
بنقل النسبة من القرية اليه فالمنقول حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا
لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والتخصيص قوله ولذلك اي لما
ذكرنا ان المقتضي لا عموم له ص لا يصح نية الثلث في انت طالق
وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء
لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق
لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ
وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي يثبت من المتكلم
بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا اقتضاء لان المقتضي في اصطلاحهم هو
اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ
فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا
عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء
ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء

بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا
تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال
انت طالق وهو في اللغة للاخبار عن كون المرأة موصوفة به في الحال فيثبت
الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا
اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضي ولان نية الثلاث انما تصح
بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا تصح نية الثلث الا
في اللفظ لكنه التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي
هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي
هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد
في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المرأة
فلا يصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضا
لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت
طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا
او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل
لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث
وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغي ان لا يصح فيه
نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق
فيكون مصدر الفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقا ثلثا
وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات
الثلث واما على الجواب الاول فلا يجيء هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق
الذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث بل تجوز ذلك والطلاق ملفوظ
فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمرأة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي
اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل

المجاز

على الواو الحقيقي او الاعتباري كساير اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة
لا يدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما يأتي في الفصل
الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد
يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع
من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل نحو
ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلث في انت طالق وتقريره
انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي
فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة
من المتكلم بقوله انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث
في قوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان
البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة
بين الحقيقة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي
الثلث او هي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة في المقتضي وكذلك
نية احد النوعين لانه لا بد وان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما
معا فلا بد ان ينوي احدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين اذ لا عموم
للمقتضي فلا دلالة له على الافراد اصلا ولان المقتضي ثابت ضرورة
ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل
المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان
الانواع لا تكون الا متنافية فلا بد ان تصح نية احد النوعين وايضا
لا تصح نية احد النوعين وايضا لا تصح نية المجاز في المقتضي كنية ثلث
تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتباري كما ذكرنا
وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع
بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على

ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله فما يتصل
بذلك اي بالمقتضي هو المحذوف انه يشتبه على بعض الناس المحذوف
بالمقتضي ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الآخر ويغلطون
في كثير من الاحكام وانه توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة
والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم
باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في موارد التقسيم اللفظ اما حقيقة
واما حكما فكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ
المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه
باحد هذه الاقسام الاربعة في الدلالة المنقسمة على الاربع ودلالة اللفظ
على المعنى اما ودلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى

اعلم ان بعض الناس يقولون لمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم
المسكوت عنه على خلاف ما يثبت في المنطوق وشرطه اي وشرط مفهوم
المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولويته اي اولوية المسكوت عنه
من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه اي مساواة المسكوت عنه
المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته
يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق او بقياسه عليه ولا يخرج
اي المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على
ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال
بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج
العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فح لا يدل على نفي الحكم
عما عداه ولا يكون اي المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة
في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة
ان في الابل السائمة زكوة فوضعها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة

عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال بان السامع يجهل
هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة
فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم
عند عدم السوم فاذا بين شرايط مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال
منه اي مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء باسمه
سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء
عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل
من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال و
عندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما
اي ان دل على نفي الحكم عما عداه لزم الكفر في قوله محمد رسول الله لانه يلزم ح
ان لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم
ان لا يكون غير زيد موجودا ولا جماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع
على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على
نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع
فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اي
عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهي للاستغراق غير ان الماء
انما يثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم
ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة
وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل
لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفي
فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل
المشقة وهو السفر ومنه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي
تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي ونقول

تخصيص الشيء مبتداء ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدا محذوف اي وهو الراجع
الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم
عن ذلك الشيء بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل
بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء
غير المؤمنات للعرف فان قوله الانسان الطويل لا يطير تبادر الفهم الى ما ذكرنا
ولهذا يستقبحه العقلاء والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان
الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء
فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة
ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو
لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم
بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات
الاخر كالخروج مخرج العادة ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف
نحو في الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل
لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر ان القائلين بمفهوم
المخالفة ذكروا في شرايطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا
لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع
يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة
في نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما
عداه ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم
الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك
لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم
الذي لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة
الى ان علة التحيز هذا الوصف وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح

فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال
لان الجسم لا يوجد صح

ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع الامور الاربعة المذكورة غير متحققة
وقوله كالمدح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر
نحو الجسم الخ ونحو المدح والذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء
اخر غير ما ذكروا او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره اي غير التاكيد
نحو وما من دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا
نفي الحكم عما عداه فقوله وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها
في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا يكون
الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة وقد
ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس دابة
مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده
اشياء كثيرة غير منحصرة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية
الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العلماء فلانهم لم يجدوا في هذا
المثال لوصف الانسان بالطويل فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد
الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام
الكلمة واحدة الف فائدة يعجز عن دركها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره
ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر ولان اقصى درجات
الوصف
ان يكون علة وهي لا تدل على ذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن قوله
ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف
لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لا انه
علة لعدمه اي لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم ومن ثمرات الخلاف عندنا
انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف
لقوله عليه السلام ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم يكن علوفة
كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم

الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وايضا من ثمرات الخلاف
صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعدية عدم
جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق
والمقيد ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح
الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة
ان لا ينكح المؤمن الا مؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون
بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة و
الشهادة فقال ولا يلزم علينا امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة فقال
المولى الاكبر مني فانه نفي الاخرين لان هذا ليس لتخصيصه هذا دليل على
قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخرين ليس لاجل ان التخصيص دال
على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج
الى البيان اي الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون
بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخرين لان الدعوة شرط
لثبوت نسبهما ولم يوجد لا لانه نفي نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى
لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع لا يقال لا حاجة
الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد فيثبت نسب الاخرين بلا دعوة
لانه انما يكون كذلك ان كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخرين
اما ههنا فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متاخرة عن ولادة الاخرين
فلا يكون الاخران ولدي ام الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج لثبوت
نسبهما الى الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا
انه لا يقبل الشهادة عندهما فهذا اي عدم قبول الشهادة عندهما بناء
على ان التخصيص دال على ما قلنا اي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام
ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فبنا على هذا المعنى لا يقبل

شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم لما ذكر ما لا حاجة اليه جاء شبهة
وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه اي في التخصيص بالوصف
لا تنفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة
ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة هذا اي السكوت عن غير الارض المذكورة
سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وما هو هنا اي ذكر
المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال
تلك الارض فارادوا ان ينفي علمهم بالوارث في ارض كذا لا نفي وجوده فيها لانه
لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما في سائر الارض فلا معرفة لهم باحوالها
فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الارض احترازا عن المجازفة
ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي عملا بشرطية فان
الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به اي بالتعليق بل يبقى الحكم
على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين
ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثمة يظهر هنا ايضا
لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد
يقال للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف الشرط بالمعنى الاول
يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى
الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء
الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم
شرعي بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن
مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط
بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن
ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول
يمكن ان يقع الطلاق بسبب اخر فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية

يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا قال الله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات
علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فاذا كانت القدرة على نكاح
الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا
عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم عندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح
مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية وهذا بناء اي هذا الخلاف
مبني على ان الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير
فالتعليق قيده اي الحكم بتقدير معين واعدمه اي الحكم على غيره فيكون له
اي للتعليق تاثير في العدم اي عدم الحكم ونحن نعتبره معه اي نعتبر المشروط
مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت
عن غيره فان المشروط بدون الشرط مثل انت في انت طالق اي المشروط هو
هو قولك انت طالق في قولك انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا
عن الشرط والجزاء فهو بمنزلة انت في انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط
والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا
اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا الشرط مع المشروط
المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق
اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب
للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره
من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم
لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على
ان المعلق انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب
بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي فاذا علق الطلاق والعتاق
بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب وقبل وجود الاداء صحيح بالاتفاق

فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل
بعد وجود السبب ح

بناء اي

تعليق بالشرط

لتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب والنذر المعلق انعقد
سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية فان الشافعي
جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء
على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب
الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالي يحتمل الفصل بين الوجوب ووجوب
الاداء كما في الثمن بانه يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف
البدني ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة
فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب
بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء واما
فلا ينفك احدهما عن الآخر ففصل الامر يأتي ان في العبادة البدنية ينفك
نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود
الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك
على ما حققنا من الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع
لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل
انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان
اليمين انعقدت للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد
سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز
تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب
انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر وسبب الكفارة هو الحنث
عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة
انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها

والحنث سبب وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله
وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية وتبين الفرق اي على مذهبنا
بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل
فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر
وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب اسهل من
دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط والبيع لا يحتمله لانه
يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي فانه كان داخلا على السبب يكون
داخلا على السبب والحكم جميعا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما
الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع
في افادة الحكم الشرعي اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة
ونحوهما اللفظ المفيد له اما خبر اي انه احتمل الصدق والكذب من حيث هو
اي مع قطع النظر عن العوارض لكونه خبر مخبر صادق او انشاء انه لم يحتمل واخبار
الشرع كقوله والوالدات يرضعن اولادهن آكد اي من الانشاء لانه ادل
على الوجوب ان اخبار الشرع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر
الى الاخبار لان المخبر به انه لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به
انه لم يوجد في الامر يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المأمور به عدل
الى لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه هنا الامر والنهي
فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة
في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فيما يدل على
انه اي على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عليه السلام لان
فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل
بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عليه السلام
للايجاب فقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل

لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا افعل ولم افعل يصح نفيه اى نفى الامر يقل
يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يأمر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذى هو مصدر
ليس حقيقة فى الفعل الذى هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر
الذى هو اسم ليس بمعنى الشأن وتسميته امرا مجاز اذ الفعل يجب ان يسلم
انه حقيقة لكن الدليل يدل على ان القول للايجاب لا للفعل اى الدلائل
التى تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولى للايجاب لا للفعل
فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها
الامر القولى ولا يمكن حملها على الفعل وسيأتى واما قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره فالضمير فى امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل
وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان
المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان
الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن
فى صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل
على ان الفعل للايجاب واللفظ اى الامر القولى كاف للمقصود وهو الايجاب
والترادف خلاف الاصل وايجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله صلوا
على انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل وموجبه
التوقف عند ابى سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل فى معان مختلفة
وهى ستة عشر ١ الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة ٢ الندب كقوله تعالى
فكاتبوهم ٣ التأديب كقوله عليه السلام كل مما يليك ٤ الارشاد كقوله تعالى
واستشهدوا ٥ الاباحة نحو كلوا ٦ التهديد نحو اعملوا ما شئتم ٧ الامتنان
نحو كلوا مما رزقكم الله ٨ الاكرام نحو ادخلوها بسلام ٩ التعجيز نحو فأتوا بسورة
١٠ التسخير نحو كونوا قردة ١١ الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم ١٢ التسوية
نحو اصبروا او لا تصبروا ١٣ الدعاء نحو اللهم اغفر لى ١٤ التمنى نحو الا ايها

الليل الطويل الا انجلى ١٥ الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون ١٦ التكوين نحو كن فيكون
قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب فى النهى لاستعماله فى معان وهى التحريم
كقوله تعالى ولا تأكلوا الربوا والكراهة كالنهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة
والتنزيه نحو لا تمنن تستكثر والتحقير نحو لا تمدن عينيك وبيان العاقبة ولا تحسبن
والارشاد ولا تسئلوا عن اشياء والشفقة نحو النهى عن اتخاذ الدواب كراسى
والمشى فى نعل واحد ولان النهى امر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله فى معان
فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما التوقف والفرق
بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقايق
يمكن ان يراد بها حقايق الاشياء فانه اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون
زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية
النافين حقايق الاشياء ويمكن ان يراد حقايق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله
احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه
الاحتمالات مع عدم القرينة يبطل دلالات الالفاظ على المعانى الموضوع لها وايضا
لم يدع انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة
عند بعضهم اذ هى الادنى والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود
وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة
او العذاب لمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المأمور به
واجبا اذ ليس على غير ترك الواجب خوف الفتنة او العذاب ان يكون لهم الخيرة
قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة
من امرهم القضاء والله اعلم لمعنى الحكم والامر مصدر من غير لفظ او حال او تمييز ولا
يمكن ان يكون القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لان عطف
الرسول على الله يمنع ذلك ولا يراد القضاء الذى يذكر فى جنب القدر بعين ذلك

فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل
فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل
فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل
عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة والحكم بالفعل
مطلق لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه او وجوب
ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
فالذم على تركه يوجب الوجوب انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور الى ان
هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام
الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء
ان يكونه بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات
وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر اما على المذهب الثاني
فظاهر واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد
بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجود مقصود
من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اي اراد الله تعالى
انه كلما وجد الامر لوجد المامور به فكذا في كل امر من الله تعالى لان معناه
كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى لان
كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة
وزك اي كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيكون
ذلك الفعل الا ان هذا اي كون الوجود مرادا من كل امر لعدم الاختيار
فلم يثبت ويثبت الوجوب لانه مفض الى الوجود وغيرها من النصوص
كقوله تعالى افعصيت امري وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ولتعرف
فان كل من يريد طلب الفعل عن ما يطلب بهذا اللفظ مسئلة وكذا لعد الحظر

وان م

لما قلنا وقيل للمندوب كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة
كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة اي الندب والاباحة في الايتين
ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد في منفعتهم فلا
ينبغي ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم مسئلة واذا اريد به
الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل
على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه ان الامر اذا كان
حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا
لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي
والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام هذا وتاويله ان
المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع اما اذا اريد به جزء الموضوع
فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله
في هذا الموضع الا ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير
كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له
سواء كان جزؤه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل
غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق اسم الكل على الجزء
ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا
مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان
الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا
ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك
ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر
للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط
لانه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما
يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء

ع ل

اخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل
الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا
معنى قوله لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو جزء هما لا على جواز الترك
الذي به المباينة لكن يثبت ذا العدم الدليل على حرمة الترك التي هي
جزء اخر للوجوب وهذا بحث دقيق ما مسه الا خاطري هذا اذا استعمل واريد
الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ
حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا لان هذه دلالة
الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا
الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل
على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل الامر واريد
الندب او الاباحة اما اذا استعمل الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب
ونفي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي فالامر هل يكون مجازا ام لا
لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه
اريد بالامر الوجوب بل بكونه دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازا
فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ
يدل على كل واحد من الاجزاء ولا مجاز ههنا بل انما يكون مجازا اذا اطلقت
الانسان واردت به الحيوان او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي
لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا تبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب
كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب
فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا الامر المطلق عند البعض يوجب
العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب
اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج العام هذا ام للابد سال
اقرع بن الحابس في الحج العام هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار

قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعي يحتمل لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع
الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون
معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم
الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم لتجدد السبب لا لمطلق الامر وعند عامة علمائنا
لا يحتملهما اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو المتيقن
او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وهو المحتمل لا يثبت الا بالنية لا
على العدد المحض اي يقع على العدد المحض ففي طلقي نفسك يوجب الثلاث
على الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعي وعندنا يقع على الواحد
ويصح نية الثلاث لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون
واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض لا دلالة
لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا
ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا
بشرط فاوردت هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى
ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عنهم
في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا
بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وهذا ما قال في المتن وفي ان دخلت الدار
فطلقي ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى
فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على
الاتيان بالمأمور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت بالامر
وقضاء اي تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول الثابت ليشمل النفل ويطلق
يطلق كل منهما على الاخر مجازا والقضاء يثبت بسبب جديد عند البعض
لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل
الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما وجب الاداء لانه لما وجب بسببه

نفسك م
البار
فقط صح
هذا م

لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده ليصرفه الى ما عليه فمات الا شرف
الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا لقوله تعالى فعدة
من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة فنسيها الحديث قال الله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث
على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك واذا ثبت
في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف
قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط
بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء جواب
عن اشكال مقدر وهو ان النقصان انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام
اخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه
وما ذكرنا من النص لاعلام الخ وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف المنذور
قياسا لان القياس مظهر لا مثبت فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء
يجب بما اوجب الاداء قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي
ان يجوز في رمضان اخر اي اذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف
الى رمضان اخر ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان اخر لان القضاء
انما يجب بما اوجب الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف
في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان
اخر قلنا القضاء ههنا يجب بما اوجب الاداء اي النذر وهو يقتضي صوما
مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان
الاول لعارض شرف الوقت فاذا فات هذا اي عارض شرف الوقت
بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت وهو من شوال
الى رمضان الاخر عاد الى الاصل موجبا لصوم مقصود اي الصوم مخصوص

بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع
شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود
احوط من فضيلة شرف الوقت هذا مراد فخر الاسلام بقوله وكان هذا احفظ
الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط في قوله فيسقط ما ثبت بشرف الوقت
من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة يثبت بشرف
الوقت احوط من الوجه الاخر وهو انه يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف
الوقت كما ان الاداء وجب معه لكنه يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت
ترك وجوب الاحتياط فيجيب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت
والدليل على ان الاحوطية ما قال لان ما ثبت بشرف الوقت الى اخره معناه
ان شرف الوقت اوجب زيادة واوجب نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم
رمضان على صيام ساير الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود
فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من امكان الموت
قبل رمضان اخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا
وهو عدم وجوب الصوم المقصود بطريق الاولى وجه الاولوية ان العبادة
مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط
الزيادة بشرف الوقت انما يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو
عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف والنذر بالاعتكاف
ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق
الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط
شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب
القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة
شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة
الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول فخر الاسلام

وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة
الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل على
ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب والاداء اما كامل وهو
ان يؤدي بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر انه لم يكن به كصلوة المنفرد
والمسبوق منفردا او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار
الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام
فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول
مصره ليتوضا واما بنية الاقامة في غيره وقد فرغ امامه يبني ركعتين
باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا بالاقامة ولا بالسفر وان لم
يفرغ اي امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق
المقتدي حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ
يتم اربعا لان الاقامة اعترضت على الاداء فصارت فرضه اربعا او
كان هذا المسافر مسبوقا اي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في
صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم
صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة
اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت
باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه
مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون
في المقدار سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا او تكلم اي تكلم اللاحق
بعد فراغ الامام او قبله ولوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فتغير بالاقامة
لان عليه الاستيناف فاذا استانف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية
الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقراء اللاحق ولا يسجد للسهو
اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقراء ولا يسجد للسهو اذا سها في القدر

مة

الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي اذا سها لا يسجد للسهو بخلاف المسبوق
فانه منفرد فيما سبق فيقراء ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة
واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له
مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق
فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى
واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا
وخفية فان كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الاركان لان الطال
الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا
صفة الجودة اي لا يقضى لان ابطال الاصل بها اذا ادى الزيوف في الزكوة فان قيل
فلم اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا اي على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل
له مثل قربة لا يقضى الا بنص وقد عدم النص لوجوب الفدية اذا فاتت
الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا حكم لا يدرى بالقياس
ينبغي ان لا يقاس عليه واما الاضحية فلان الاراقة لم تعرف قربة في غير هذه الايام
ولا يدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل لقربة الاراقة
ام لا والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل
بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون اتيا بالمندوب او الوجوب ونرجو
القبول فانه يحتمل ان تكون الفدية واجبة فلا اقل من ان يكون اتيا بالمندوب
ومحمد قال في هذا الموضع نرجو القبول وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية
التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا للضيافة الله تعالى
لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق
بالعين في الوقت حتى لم نقل ان التصدق بالعين في الوقت يجوز في معرض
النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فهذا يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت
اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به

لم يبطل بالشك واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول
كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد فانه
وان فات موضعه وليس التكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن
للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم
الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم
لما عقد الصرف او السلم يجب بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي
ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع
جعله عين ذلك الواجب في الذمة كيلا يكون استبدالا في بدل الصرف
والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا
بجناية او دين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك
انتقض القبض عند ابي حنيفة وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم
وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا
لما مر والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهر اباها فاستحق صورة المسئلة
ان يكون ابو المراة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق
حتى وجب قيمته للمراة على الزوج ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانيا فمن حيث
انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك منعه اي اذا طلبت المراة
من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان
تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روي ان رسول الله عم دخل
على بريرة فاتت بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين
لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام
هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين
حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما
يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم

الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه
اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار
تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار لان
العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع ولا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج
اعتاقه وبيعه قبله اي بيع العبد قبل تسليمه اليها وانه كان قضى القاضي بقيمته
عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك
جاهلا وعند الشافعي لا يتبرا عن الضمان لانه مامور بالاداء لا بالتغرير
ربما يأكل الانسان في موضع الاباحة ما يأكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة
وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة
للديانة لغو وهو ان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله والقضاء
بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع
المثل اذ لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب
القاصر الا عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم
القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه
انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه في موجب
القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ القتل
اتم موجب القطع والمراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع في محله فصار
كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى اي هذا الذي ذكر ان القتل
اتم اثر القطع واتحد الجناية فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى اما من حيث
الصورة في جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة
متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المحل
اي انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء الكل كما يدخل ارش الموضحة
في دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد يمحو اثر القطع كما يتم

قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع كقوله
ان القتل اتم آثار القطع وانما لا يجب اي القصاص جواب قوله فصار كما اذا
قتله بضربات بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة
يوم الخصومة لانه تحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي قضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة
وعند ابي يوسف رحمه يوم الغصب وعند محمد رحمه يوم الانقطاع والقضاء وبمنع غير معقول
كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص
خلافا للشافعي رحمه فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما يجب
اي المال عند عدم احتماله اي القصاص منه على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل
بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص قد ذكر هذه المسئلة
في حقوق الله تعالى فالآن نذكرها في حقوق العباد لنفرع عليها فروعا فلا يضمن
المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء
ولا بقاء للاعراض فان قيل كيف يراد العقد عليها اي انه لم يكن المنافع متقومة
فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع قلنا باقامة العين مقامها فانه قيل هي
في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو النكاح كان يجوز
الا به اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم ويجوز اي ابتغاء البضع
بمنفعة الاجارة فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما فتكون
في نفسها كذلك اي لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة
لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج
العقد اليه هذا دليل آخر على قوله فيكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح
بدونه كالخلع فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد و
ان كانت متقومة حال الدخول في العقد نعم انها غير متقومة حال الخروج لصحح
مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها
فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد يكون في نفسها متقومة

اي المنافع في العقد مال متقوم صح

قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضى هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد
متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضى بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم
بلا احراز فلا يقاس عليه يشمل معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع
في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلا
بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد لهذا اي لكون المتقوم
في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله
وللفارق ايضا الرضى دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فان اثر التراضي في جعل
المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي
ثم رجع هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة
شهدا بان عفا الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة
لم يضمنا ولا غير ولي القتيل اذا قتل القاتل اي لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل
القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتا الولي القتيل شيئا الا استيفاء
القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة اذا
امهر عبدا غير عين فانه قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف
ثبت العجز اي عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل ولكنه
اي الاصل وهو العبد معلوم من حيث الجنس يجب هو اي الاصل وهو العبد
فيتخير بينه وبين القيمة وايهما ادى تجبر على القبول وايضا الواجب هو الاصل
الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من جهة فقضاء وهو اشبه بالاداء
فصل لا بد للمامور به من الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات
مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسائل الجبر والقدر
التي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في مباديها افهام المتفكرين و
غرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعني الحاق بين الافراط
والتفريط سر من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها الا خواص عبادة وها انا معترف

من ذلك لئن اوردت مع العجز عن الادراك قدر ما وقفت لا يراده
ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء
ملائما للطبع ومنافراله والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان الثالث
كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا
والعقاب اجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا
اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل
بالشرع فقط فهذا بناء على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل
صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس
باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب
والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد
او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح ينسبان الى افعال الله عنده
فالحسن والقبح بمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا
به ومنهيا عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب
او الاباحة او الندب والقبيح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او الكراهة
وعند المعتزلة ما يحمد اي سواء كان يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يذم
على فعله هذا تفسير القبيح وبالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز
بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا
الحسن والقبح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول تختص بالوجوب والمندوب
وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا وما ليس له ذلك اي القبيح ما ليس
للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلا تفسيري القبيح متساويا لا يتناولان
الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح
وعلى الثاني لا واسطة بينهما فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي لما
ذكرت ان هذا الحكم مبني عنده على اصلين اوردت على مذهبه دليلين

وقفت عليه

لاثبات الاصلين اما الاول فقوله لانهما ليسا لذات الفعل او لصفة له والا
يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر اي ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عني
بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة
سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما
شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عني ان العرض لا يقوم
بعرض آخر بل لا بد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم
على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم الحسن به
وان عني معنى آخر فلا بد من بيانه للتكلم عليه واما الثاني فقوله ولان فاعل القبيح
ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح باختياره
لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا
تقديره ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا
ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون
باختياره اذ لو كان لتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل
او ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون
اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا في غير مرجح و
هو محال وان يتوقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه
مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور
الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه
لو لم يجب ح يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا
من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا
لان المرجح لا يكون باختياره والا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي
الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري والاضطراري
لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل

يقينا والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعاً
يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط واكتب
ما سنح لخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات ان الفعل
يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر
فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون
للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها
ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول
فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع
ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدأ
في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم اذا اوقع الفاعل شيئا
واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون
الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين
عنده امر غير موجود في الخارج كل ممكن فلا بد ان يتوقف
وجوده على موجد والا يكون واجبا بالذات ثم انه لم يوجد جملة ما يتوقف
عليه وجوده يمتنع وجوده والا يمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض
وقوعه محال وههنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم يكن هي جملة
ما يتوقف عليه فالمفروض خلافه وانه وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها
والا امكن عدمه ففي حال العدم انه توقف على شيء آخر لم يكن المفروض
جملة وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى
رجحان من غير مرجح وهو محال لا نم انه محال بل الرجحان بلا مرجح
بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر فح ولم يلزم هذا المعنى
قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب انه لا يلزم من فرض عدمه
محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء ففي الزمان

الذي وجد ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف
عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه
لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء
يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية
متفق عليها بين اهل السنة والجماعة لكن اهل السنة يقولون بها على وجه
لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاده تعالى
اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده انما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف
بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم
وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد السبق المحتاج فكذا لانه مع العلة
الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب
معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه فكل منهما
اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين مؤخرا من حيث انه محتاج الى الآخر
في التعقل ومقدما من حيث ان الآخر محتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في
الحقيقة واحد لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود
ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور
لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال
وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان
القديم ان اوجبه في وقت معين يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون
تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين
رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثا وح ان لم يدخل في تلك الجملة امور
لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب
فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهي لا تصلح
علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات

مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد
جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم عمرو
مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود
قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال
جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا
محضا فيصير معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة
وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وح لا يمكن وجود زيد
لتوقفه على عدم عمرو وكل منافي زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل في
زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود فنفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف
على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد
على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هذا خلف
واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا لعدم
شيء من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فثبت على تقدير افتقار
وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا
معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث و لا يثبت هذا الا
على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه
حالا داخل في احد النقيضين ضرورة هذا التاويل صحيح الا في قوله
وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الخ فان الانحصار فيما ذكرت من
الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة
ولا معدومة كالاضافيات فانه فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات
لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح
قوله وهلم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج الاضافيات في الموجود
بل في المعدوم لا نم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء

فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء
فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ثم رد
لا يمكن اسناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات
المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم اسناد
الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب
بلا واسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وح اما ان يجب
بالتزام التسلسل فيها وهو باطل او يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما
ان لا يجب والظاهر ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك
اوقعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة اي الحالة المذكورة تجب
على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب فوجود ها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع
الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع
ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى موجب
يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار
ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض
الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال
كما مر في المقدمة الثانية ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا
الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما
ان لا ترجيح اصلا او يكون للراجح فقط او للمساويين او المرجوح والاول باطل
لولا الترجيح اصلا لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون
راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج
كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح
ولان كل معدوم ممكن فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم
ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي

على ان الارادة صفة شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين
او المرجوح على الآخر به فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات
لا يعلل لان ذات الارادة يقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح
او المساوي ما داما كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك
ان المتكلمين اوردوا التجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو
الهارب من السبع اذا رائى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية [التي]
لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح بط لا تبطل
بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح [القضية]
التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح
محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب
مع الغنية عن هذه القضية بان يقول الموجود اما انه لا يحتاج في وجوده
الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك
القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا
انما اورد المثال سندا للمنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور
على انا نقول انه وجب المرجح الخارجي في المثال المذكور فاما انه يجب
نفس الامر وهذا بط لان الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الامر كاف
للافعال الاختيارية واما انه يجب اعتقاد الفاعل وذا بط ايضا
اذ يفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد
المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته عدم [فان عدم علم الفاعل بالرجحان]
العلم بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان
بلا مرجح بط هو ان وجود الممكن بلا موجود محال سواء كان الموجد موجبا
او لا فالرجحان هو الوجود فقط لا انه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت
هذه المقدمات فقوله تجب وجود الفعل ان اريد بالفعل الحالة التي تكون

للمتحرك في اي جزء يفرض من المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء
بلا وجوب تمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير
لكن اثبات المط على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط وعلى تقدير
امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا اما بالقول بان الاختيار
الاختيار بعين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد
واما بانه يلزم ح توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة
المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو
اما انه يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين الاول واما
ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع
فتعيين ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو لابطال دليل الجبر فالان
جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي حاصل بمجموع
خلق الله وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية
والاضطرارية وليس التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة
ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين وتخصص الاشياء بما هي عليه
من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين
منا لا يكون الارادة الا مجرد سوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية [وهو المط وان لم يكونا صادرين منا فح]
والاضطرارية التي نشتاق اليها كالحركة بنبضنا على نسق نشتهي انه تكون عليه لكنا
نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختيار
بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب بالعدو الشديد
الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في التحرك بين ما نقدر على الفعل
وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية فعلم ان العلم الوجداني فاض بانا نفعل
من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح
هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدقة [افعال]

كالحركات القوية من القوي الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين
وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء عليهم السلام
والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك
مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي والادوات مع قدرتهم في ذلك
الزمان على امور اشق من ذلك نعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة
المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يتخلف ارادته ولو كان
مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم توجد خوارق العادات وايضا لا يمكن
الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك
ولا ندري اي عصبة يجب تمديدها ليحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا
بكيفية خروج الحروف عن مخارجها نعلم من وجداننا ما يدل على الاختيار
ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى
عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار
الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد
لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى يخلق قدرة يصرفها العبد
الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين فعل العبد وهو القصد
والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب
الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لا ان الله تعالى خلق هذا الصرف
مقصودا الا ان هذا انما في خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى
واختيار العبد فلهذا قال قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا
لان لاختياره تأثيرا في فعله ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار
ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر بيان آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء
الا وان يجب وجوده بالغير فانه كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر
فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط وجود امر

فذلك ان الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد
وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود
اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يكون
الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبقائه فالعلة التامة ان كانت
موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد
على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم
هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان
ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم لا يكون
ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى او حتى
يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك
لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالها
فالامر الاضافي الذي من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجوده الامر
يسمى كسبا وقد قال مشايخنا رحمهم ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به
فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادر به فهو كسب
ثم مقدورات الله تعالى قسمان ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد
كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به
لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال
الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع
في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن في الحقيقة المجموع
تفسير واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة
ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي
يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور
بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب

اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات لكونه
طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبني على الكسب لا على الخلق اذ خلق
القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل
على كثير منهما وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب
من حيث هو يوجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح
لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا
ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى
لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن
بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط لتعيين احد المذاهب وبين
وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد
ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فقوله ان الاتفاقي
والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا
او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب
ذات الفعل او صفة من صفاته لحوق المدح او الذم بكل من اتصف به سواء
كان اتصافه اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا يرى ان الله تعالى
يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعري
يسلم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال والنقصان فلا شك ان كل كمال محمود
وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب
النقايص مذمومون بنقايصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان
لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انه
لا يوجد في الفعل شيء يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول ان
عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة او العقاب لاجله فنحن نساعده
في هذا وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك

لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل الفعل بمعرفة كيفيتها
لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء
وعلم انه غريق نعمة الله تعالى في كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات
والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا
فلم يرد فعله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب
اليم فقد سجل على غباوته ولجاجته وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف
بفكره ورايه حيث لم يعلم بالشر الذي في روايته عصمنا الله تعالى عن الغباوة و
الغواية واهدانا هداة الهداية فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة
الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا
والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له
ويعرفان عقلا ايضا اي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله ويثاب
لاجله او يذم فاعله او يعاقب لاجله او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل
ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا اذ لا خلاف
في انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف
على الشرع يلزم الدور   ان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة
وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال
ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك بطل فائدة النبوة
وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا
او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل
لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا وجوبه بقول النبي عليه السلام
فاول الاخبارات الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقوله عليه السلام
ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول وان لم يجب
تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول

بنا

فيلزم الدور او بقول آخ فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين
الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا بقوله
والا اي ان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا
لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي
ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي وكذلك
نقول في امتثال اوامره اما واجب عقلا الى آخ هذا الدليل لاثبات
الحسن العقلي صريحا فقوله وايضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف
على حرمة الكذب فهي ان ثبت شرعا يلزم الدور وان ثبت عقلا
يلزم قبحها عقلا هذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الآخر
التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء
حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة
العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى
والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا
لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين
المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين
احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد
اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراما
على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة
واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها و
يحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيه بشيء من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن
والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء
وهو خالق افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا
وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهر

وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن
او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق
التوليد بان يولد العقل النتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة [العلم]
بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء
منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله
عليه العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته انه خلق بعضه من غير كسب
وبعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على
ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد
والمأمور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره لما
ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي
بل انما يحسن الفعل او يقبح اما لعينه او لشيء آخ ثم ذلك الشيء حسن لعينه
او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجا
عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة و
الصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها او لم يصدق كالاجزاء
الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن بمعنى في نفسه يعم الحسن
بعينه والحسن لجزئه ويجب ان الحسن باعتبار الجزء وانما يكون حسنا
اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه
اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على
ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء
خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة
والصلوة لا تصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام
وكذلك القبيح لكن امثلة هذا سيأتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى
وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة

في الاصطلاحات اولان الحسن بعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلاً
وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وبحثنا في تلك الجزئيات المعلوم
وجودها حسا وهي لا تكون حسنة الا لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها
والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق ان ما يكون
مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا
فان مفهومها الشرعي انما هو عبارة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة
فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه الضرب والقتل والنهب
وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخل في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج
فيكون لازما لا جزءا وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا
عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته
بان قال قد تختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته
او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة
داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية
تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة
لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم
حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر
من غير اضافة حسن اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف
كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه
والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان
مركب من الروح والجسد ولا يتم صفته الا بان نظهر من الباطن الى
الظاهر بالكلام الذي هو ادل على الباطن ولا كذلك ساير الاعمال
وانما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعله
داخلا في الايمان ولا تجعل عمل الاركان داخلا فيه

ان المنقول

في التصديق والاقرار

عن علمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة قولان اح ان الايمان هو التصديق وانما
الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار
فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبار الجهة ركنية الاقرار
في حال الاختيار وان صدق ولم يصادق وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبار
بتعينه في حال الاضطرار وكالصلوة تسقط بالعذر وهو عطف على قوله كالاقرار
واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج وشبهه
انه يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت
لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا
يحسن قهرها فارتفع الوسايط فصارت تعبدا محضا لله يرد عليه انكم ان
اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزءه لا يكون
الزكوة وامثالها من هذا القسم اذ بينتم ان جهة حسنها لمعنى في نفسها
كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون عينها حسنا لكونها مأمورا بها لا لذاتها
ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا
عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه
والحسن لمعنى في غيره لان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى
والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري
لكونه مأمورا به وعندنا لا بل انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله
يأمر بالعدل والاحسان يقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي
على الفعل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها
لمعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الفرد
الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى في نفسها لكنا لا نعلم ذلك
المعنى والثاني ان الاتيان بالمأمور به من حيث انه اتيان بالمأمور به
حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى في نفسه مما يحكم العقل بحسنه خلافا

الجهة

ى

للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى
في نفسه وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكوة لانه مامور به فيصدق عليه
تفسير الحسن وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة الله فهذا بيان ان الحسن لمعنى
في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه واما لجزئه والثاني
ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمع المعنيان كالايمان فانه
حسن لعينه واتيان بالمامور به وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا
اتى لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به كعبادة ويوجد ايضا على العكس
في الحسن لا لجزئه ولا لعينه لكن يكون مامورا به وقد اتى به لكونه مامورا به
كالوضوء فعلم فساد ما قال ان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها
بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مامورا به فالوضوء الغير
المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى
حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به حتى شرط فيه الاهلية
الكاملة فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي
بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى واما الثاني
وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المامور به كاداء الجمعة فانه
منفصل عن السعي وفي هذا العبادة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا اوذلك
الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المامور به فاسقطت قولي قائم بنفسه
لان الاعراض لا يقوم بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائما بهذا المامور به
فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن
للصلوة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في
كونه وسيلة اليها الى النية واما قائم بهذا المامور به كالجهاد لاعلاء
كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار لا يشرع
الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين ثم لما كان المقصود

يتأدى بعين المامور به كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير قائما بالمامور به
لا الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المامور به شبيها بالقسم
الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل
والضرب وامثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج
صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله تعالى كما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم
غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى
في نفسه فشبه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعي
غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج والامر المطلق اي من غير انضمام قرينة
تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول
ويصرف عنه ان دل الدليل اي الذي لا يقبل سقوط التكليف
من الحسن لمعنى في نفسه لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به لما علم
ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون
للايجاب فالامر الذي للاباحة او الندب فناقص في كونه امرا اذا ثبت
هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله تعالى به
فيكون الامر الكامل اي الامر الذي هو الايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان
الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وتركه مفسدة عظيمة
لما اوجب الله تعالى فعله ليكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا عن تركه
فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المامور به وكمال العناية بوجود
المامور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى
في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا
اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه لمعنى انه اتيان بالمامور به وانما
اخترت في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لان الاول مقتضى
الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل فقال

المعنى

الثالث في الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع الا هي
فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم يفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا
ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة   لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة
علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت
مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا
لكن سقطت الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض
الظهر هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف
هنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت
الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة
عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى
الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر
بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام
الظهر الذي هو اصل لكن هذه ساقطة عن المعذور بطريق الرخصة فاذا
حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر   التكليف بما لا يطاق
غير جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الى غير ذلك من الايات وهو غير الممتنع لذاته اتفاقا واقع عنده
في غيره اي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كايمان ابي جهل وعندنا
ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله
توسط بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم
التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر
على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا
بالمحال لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد
اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادته

التكليف بما لا يطاق

وقع في

له

تدناجح

والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد
على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان هذا جواب
عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا
فان امن ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان
يكون تكليفا بالمحال فنحن نقول ان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع المعلوم
فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن ان يكون
مقدورا ومختارا له وعنده لا تاثير لها اي لقدرة العبد في افعاله بل هو
مجبور ثم عندنا عدم جوازه اي عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس
بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق
من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه
قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسيأتي الفرق بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل المتاخر بل هو اي نفس الوجوب
يثبت بالسبب والاهلية على ما يأتي اي في فصل الاهلية والقدرة نوعان
ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور على اداء المامور به اي من
غير حرج غالب وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل
القدرة الممكنة وهي شرط الاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا
كان او ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه
اي مع العجز وتسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا
فعلى هذا يتصل بقوله وهي شرط لاداء كل واجب قال زفر ليس لا يجب القضاء
على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء
لعدم القدرة   انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض
اما ههنا فالغرض القضاء قد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء
بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء

فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان الاصل
وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة على ان القدرة التي شرطناها
متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط وقد وجدت ههنا فاما القدرة
الحقيقية فانها مقارنة للفعل اي ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء
غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود على الاداء
فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي تشترط لوجوب (القدرة)
العبادات متقدمة وهي سلامة الالات والاسباب فقط وهي حاصلة
ههنا ويشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة
تكون مقارنة للمعلول اذ لو كان سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول
عن العلة التامة او نقول القضاء يبتني على نفس الوجوب لا على وجوب
الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة
اي الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغني عن بقائها فلهذا لا يشترط
للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه
لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به
على هذا السفر غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض
قوله لان القدرة شرطناها متقدمة الى اخره والميسرة ما يوجب اليسر على
الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر
فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك
لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقاؤها لبقاء الواجب تجب ان يشترط بقاء النصاب
للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي توجيه السؤال انكم شرطتم
بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء
النصاب للوجوب في البعض فينبغي ان لا يجب الزكوة في الباقي اذا هلك
بعض النصاب فيجيب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه

قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقادير
سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر
غنى ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه
القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد
العجز في العمر لانه اذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحالي ومع احتمال القدرة
في المستقبل اي تشترط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل اي القدرة
التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا انفا فالقدرة المشروطة في الكفارة
قدرة كذلك مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولاحقة وذا دليل اليسر
اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الوجوب اي
يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة
على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم لم تبق القدرة يسقط الاعتاق لانها
لما لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط
لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان
المال ههنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب
سوال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان
بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال
كما لا يسقط الزكوة بالاستهلاك فاجاب بان المال غير عين في الكفارة
فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة معين لان الواجب جزء من النصاب
فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب
فيضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب
والا انقلب اليسر عسرا النوع نظر لانه ان يسر الله لنا امرا لا يلزم من ذلك ان
يثبت يسر اخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي
الى فوات اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال

بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل
باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت يسر آخر انه المبسر للصواب

فصل المأمور به نوعان مطلق ومقيد هذا الفصل هو اصل الشرايع قد
تأسس عليه مباني الاصول والفروع واذا طالعت هذا الموضع في كتب الاصول
علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها والمراد بالمطلق غير الموقت
كالكفارات والنذور المطلقة والزكوة اما المطلق فعلى التراخي لانه اي
الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت التراخي لا ان الامر يدل عليه لان
المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا
التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال لخرج عن العهده فالفور يحتاج الى القرينة
لا التراخي واما الموقت فاما بتضييق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع
لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضا كمن وجب عليه الصلوة آخر
الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي وحينئذ اما ان يكون
الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان و
قسم آخر مشكل في ان يفضل او يساوي كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف
للمودى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم
عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة
خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله تع
لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص
فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا يرى ان قوله المال لزيد ينصرف
الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى
ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية
والامر التي ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن
بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع وتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا او

ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط اي
التقديم على الشرط وجوب الاداء صحيح كزكوة قبل الحول تحققه اي تحقق كون
الوقت سببا للوجوب لان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل يجعل
بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء الى غير ذلك
فتكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة
في الاحكام بجعل الله تع كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم
فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ
زيد يجب عليه ذا واثره وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى
الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اي الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب
اراد ان يبين ان المراد نفس الوجوب لا وجوب الاداء سبب
لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو رتب الحكم
على شيء ظاهر فكان هذا اي الشيء الظاهر وهو الوقت سببا لها
اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب
للحكم على ذلك الشيء وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء
والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال
ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له
من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمة وثبوت
الثمن في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على
نفس الوجوب وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنايم والمريض
والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب
من لا يفهم لغو وفي الاخرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام أخر ولابد
للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه
اي سبب نفس الوجوب سببا غير الخطاب وهو الوقت اي لما ذكرنا

من عدم الخطاب ولانه لا شئ غير الوقت والخطاب يصلح للسببية منحصرة
فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء
لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب
لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس
وجوب الاداء فلا يبقى فرق ولله در من ابدع الفرق بينهما وما ادق
نظره وما امتن حكمته وتحقيقه في ذلك انه لما كان الوقت سببا للصلوة
كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لازما ان يوجد هيئة مخصوصة
وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب
هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء لزوم
ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب وجود
تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا
الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة
وهي الهيئة والثاني بادائه حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس
الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون
نفس الوجوب فاذا تصوره العقل لازم الوقوع لا بد له من ايقاع
فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب
بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي
هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه
والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا
لكن لا يجب ايقاعه مع انه يحق ان يكون واقعا واذا وجد البيع بثمن غير معين
والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البائع
مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال
الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب

لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال
ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله اي السبب ليس كل الوقت
لانه ان كان الكل سببا لا يخلو اما ان يجب الصلوة في الوقت او بعده
فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه ان كان الكل سببا
فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم
الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا هذا معنى قوله
لانه ان وجبت في الوقت تقدم على السبب وان لم تجب فيه تأخر الاداء
عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من
صار اهلا في الآخر اجماعا ولا الآخر والا لما صح التقديم عليه فالجزء
الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا
فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت
الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق
الملائمة بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا وقد ادى كما
وجب بخلاف الفعل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل
طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا افسد
الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة في
هذه الاوقات لمشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة
الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل
ولا كذلك قبل الغروب **فان قيل** يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في
الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت **قلنا** لما كان الوقت متسعا جاز
جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل به بالبناء والبناء
هنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد
الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال

باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها في هذه الاوقات
فالعبادة في هذه الاوقات صح

على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر يعني من شرع في الفجر ومدها الى
ان طلعت ينبغي ان لا تفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل
ومدها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل
فالفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا لعين
تلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر
ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد
ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص
وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص
فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب عليه اداء الكل في
الوقت الكامل فانه شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض
الفساد بالطلوع على الكامل ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء
لان العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت ههنا هذا
البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما
اما اذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل
دالة على سببه كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية
البعض لضرورة وهي انه يلزم ح التقدم على السبب او تأخر الاداء
عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء موجب القضاء
بصفة الكمال اي لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية
من اول الوقت الى اخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء
حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب
بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا ثم وجوب الاداء يثبت
آخر الوقت اذ ههنا توجه الخطاب حقيقة لانه الان يأثم بالترك
لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم ان

الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعينه لفساد
ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في
الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير الواجب فلا بد
من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذ ضاق الوقت بحيث لا يسع الا
هذا الواجب جواب عن اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع
الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت
حكما اصليا وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال
بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم
الثاني وهو انه يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب
فوقت الصوم وهو رمضان اي نهار رمضان شرط للاداء ومعيار
للمؤدي لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر
ومعرف بالوقت فانه امساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب
مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تع
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظاير كثيرة فانه
اذا كان الشيء جزاء للاسم الموصول فان الصلة علة للجزاء وقد ذكر غير مرة
انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وههنا كذلك لان قوله تع
فمن شهد منكم الشهر فليصمه معناه شاهد الشهر فالشهود علة ولنسبة الصوم اليه
ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه ان لا يشرع
فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان اذا نوى المسافر
واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هو هذا لا غير اشارة الى الصوم
المخصوص برمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر
لكنه رخص بالفطر واذا لم يجعل غيره مشروعا فيه لما رخص لمصالح بدنه
فمصالح ومنه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره انه اي

بالعزيمة وههنا لم يأت اذ صام واجبا اخر جواب عما قال ان المشروع في
هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نم ان المشروع في
حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان الى المسافر بالعزيمة اما اذا عرض
عنها فلا نم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت
في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه
اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب اخر
انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء
رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله وعليه
صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن
واجب اخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هو اداء
رمضان لا النفل وعلى الثاني اى على الدليل الثاني وهو ان الوقت
بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وههنا روايتان اى بناء على
هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان وان اطلق فالاصح انه يقع
عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة وفي المريض اذا نوى واجبا اخر
يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة
فصار كالصحيح وفي المسافر قد تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة
ثابت ههنا قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه نظر لان المرخص هو المرض الذي
يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام
ظهر فوات شرط الرخصة وقال زفر هذا ابتداء مسئلة لا تعلق لها بالمريض
والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه
يكون مستحقا على الفاعل اى يكون حقا مستحقا لله تع على الفاعل كالاجير
الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن الغرض وان لم ينو كهبة كل
النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك

> [margin:] رخصة

الذي هو قربة لهذا اى لصوم رمضان ولا قربة بدون القصد وقال
الشافعي لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت حقا له تع
جبرا لابد من التعيين لئلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق
في المتعين تعيين هذا قول بموجب العلة اى تسليم دليل المعلل مع بقاء
الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تعالى في محله انا نسلم ان التعيين واجب
لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده
فقال اخرج يا انسان فالمراد به زيد ولا يضر الخطاء في الوصف لما لم يكن
مشروعا يبطل فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال اى الشافعي لما وجب
التعيين وجب من اوله الى اخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدم
في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي اى لعدم تجزي الصوم صحة
وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل والنية
المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المتصلة عن الكل
فلان يصح بالمنصفة في البعض اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل
التقدم اولا ان الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر
ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه اذا ادى
الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب
المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعي
يقول اذا عرض النية في النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد
ولان الاستناد انما يمكن في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في
الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة
بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا كان حاصلا قبل ذلك الوقت الا ترى
انها لا تستند اذا عرضت النية بعد الزوال وكما في صوم القضاء فاذا
لم تستند بقي البعض بلا نية فنجيب بانا لا نقول ان النية المعترضة تثبت

> [margin:] بان نوى النفل او واجبا اخر وهو صحيح مقيم لان الوصف صح
>
> [margin:] مت
>
> [margin:] الاستناد
>
> [margin:] في وقت لا يكون حاصلا

في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم
متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول
الليل فجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا ههنا وايضا اذا كان الاكثر
مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فهذا قال
ويكون تقديرية لا مستندة والطاعة في اول النهار فتكفيها النية التقديرية
فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسد ويشيع ذلك الفساد
ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوف
فان وجدت النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول
والنية التقديرية لم تكن موجودة في الاول على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر
حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي
في باب الترجيح ان شاء الله تعالى انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية
على البعض الذي لم توجد فيه بالكثرة والشافعي يرجح على العكس بوصف العبادة
فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض ويشيع الفساد
الى البعض الذي وجد فيه النية فرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف
العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الذي لم توجد فيه النية بالكثرة
وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو
وصف العبادة في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة
جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه المنافي كالاتصال وفي التأخير
ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو
عندكم فيثبت الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في الليل
او نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي لا درك له اصلا واجبة حتى ان
الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة
ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا

اولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت والدليل
الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما صح ضرورة ان الصيانة واجبة
فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا افسده ومن حكمه اي من حكم هذا القسم
وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدي ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يتعدد
النفل ببعضه اي بعض النهار خلافا للشافعي فان عنده اذا نوى النفل
من النهار يكون صائما من زمان النية وان كان بعد الزوال ومن هذا
الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور في وقت معين تصح بالنية المطلقة
وبنية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعينه يؤثر في حقه وهو
النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر
في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه
لكن لا يؤثر في حق الشارع اي ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور
اما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذر المطلق
والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من غيرها
الوقت فلا بد من التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان
والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر ويكون
النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعين
الوقت يوجب كونه صائما وههنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في
اول النهار واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان
فيكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان
افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد
الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان اتى به بعد العام الاول
يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف يجب مضيقا ولا يجوز تأخيره
عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد يجوز

رض

شرط ان لا يفوته قال الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب
الفور ام لا وعند عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاق بيننا المسئلة
الحج مسئلة مبتدأة فقال محمد لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر
وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف لما وجب عليه لا يسعه
ان يؤخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك القابل زال الشك
فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني
غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لا
يشرع فيه النفل قلنا انما عيناه احتياطا احترازا عن الفوت وظهر ذلك في حق
الاثم فقط لا في ان يبطل اختياره جهة التقصير والاثم اي لما كان الحج فرض العمر
كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عيناه احتياطا لئلا يفوت
وليظهر اثر التعيين في الاثم فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك
الحج اثم لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم
بان ادرك الوقت فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل واذا كان هذا
الوقت يشبه المعيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت
بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال
ونحوه فان من تطوع هذا جواب اذا في قوله اذا كان الوقت يشبه المعيار
وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا اي التطوع
وعليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه اي اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع
فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهي كافية على انه يصح باطلاق النية وبلا نية
كمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحجر بفوت الاختيار ولا عبادة بدونه
اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام و
والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء
فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفاقة دليل الامر بالمعاونة

قت

بحجة م

صنوء

الكفار هل يخاطبون بالشرائع

هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو غير مذكور في اصول
الامام فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول الامام شمس الائمة ذكر الامام
السرخسي لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات
وبالعبادات في حق المواخذة في الاخرة لقوله تع ما سلككم في سقر الاية
ان الكفار مخاطبون بالثلثة الاول مطلقا اجماعا اما بالعبادات
فهم مخاطبون بها في حق المواخذة في الاخرة اتفاقا ايضا لقوله تع ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب
الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله اما في حق وجوب الاداء
فكذا عند العراقيين من مشايخنا لانه لو لم يجب لا يواخذون على تركها ولان
الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر جواب اشكال وهو ان
العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة
فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة
بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين
لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك
فاعلمهم ان الله تع فرض عليهم خمس صلوات يفهم منه ان فرضية الصلوات الخمس
مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض اما عند القائلين
بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم
الدليل على الفرضية لا انه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة
ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط
العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء
عند اليأس لانه غير مفيد فكذا ههنا وقد ذكر اي الامام شمس الائمة ان علمائنا
لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف
بينهم وبين الشافعي فاستدل بعضهم بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات

الردة خلافا للشافعي فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي مخاطب بها
والبعض اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء
على ان الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه اى على الخطاب فاذا عدم
الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده
الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه على ان الشرائع ليست من الايمان
عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها
غير داخلة في الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف
فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما سقط القضاء عندنا بقوله تعالى
ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب
بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما سلف واحتج
على ضعف الاستدلال الثاني بقوله ولان المؤدي انما بطل بقوله تعالى ومن
يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة اى فاذا حبط العمل ثم
اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله
ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقولهم انهم
مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال

الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة
تبطل وجوب اداء العبادات　　　والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر
المراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي
مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان
حسا وقع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب
والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك
المشتري اثر له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل
لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجدا مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه

لا الاستدلال

بسبب الوجود الشرعي فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح غيره فيه
ان كان وصفا فكالاول لا انه كان مجاورا فكقوله تعالى ولا تقربوهن حتى
يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول وعندنا
يقتضي القبح لغيره ويشرع باصله الا بدليل ان النهي لقبح لعينه ثم القبح لعينه
باطل اتفاقا اعلم ان النهي يقتضي القبح وانما اختار لفظ الاقتضاء لما ذكرنا
ان الله تعالى انما ينهى عن الشيء لقبحه لا ان النهي يثبت القبح فان كان النهي
عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غيره
فقبح عين المنهي عنه اما لقبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبيح لبعض اجزائه
داخل في القبيح لعينه واذا كان الاصل القبح لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل
الدليل على ان النهي عنه لغيره فح يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا
فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام
لعينه وهذا لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى
ولا تقربوهن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاورة وهو الاذى
حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات
فعند الشافعي هو كالاول اى يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي
للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل
الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا
للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي
بين العبادات والمعاملات هو يقول لا صحة لها اى للشرعيات شرعا الا
وان يكون مشروعا مع نهي الشرع عنه اذا ادنى درجات المشروعية
ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في امرين اولهما ان النهي عن الشرعيات
بلا قرينة صارفة يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف
باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة باصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة

اي بكونه قبيحا

حرام

ولا يكون مشروعا

الاجماع وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية

على ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي
وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني
على الخلاف الاول وسيجيء هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران
في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا
قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع
عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور
لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم
ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون
ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبته عن هذا القول فامكانه اما بحسب المعنى الشرعي
او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي
لاجلها حتى لو اوجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول
تحقيقه انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فههنا امران احدهما امر
لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قوله بعت واشتريت
وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع
الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات وحينئذ ان
كانت المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول
فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست
في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كان المفسدة
في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه لقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي
فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا
فيكون القبح لامر خارج وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل
اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي

النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد
عليه فكيف يصح النهي عنه   الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع قطعا
بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع
الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ
الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح
ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه
ان تكلم به يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الانشاء الشرعي فاذا تكلم ثبت
المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض
ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا
فنقول الصحة لا باباحته والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي
قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المأمور به حسنا قبل الامر والنهي
يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت
قبح المقتضي على وجه يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في
الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث
فيثبت على الوجه الذي ادعينا وهو القبيح لغيره والبعض سلموا ذلك
في المعاملات لما قلنا لا في العبادات فلا تصح الصلوة في الارض
المغصوبة   ان ابا الحسين البصري اخذ في المعاملات مذهبنا
على التفصيل الذي يأتي اما في العبادات فمذهبه ان النهي يقتضي
البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على النهي بسبب القبح في المجاور
كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند
الشافعي فصحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يأت بالمأمور به لان
المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتي به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل
مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به

فيجوز اشتماله على المأمور به ذاتا والمنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا
الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما وانما قيدنا بقولنا
ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مأمورا به لذاته ومنهيا
عنه لذاته او مأمورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول
فمحال لانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه
فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا
للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى
في نفسه يمكن ان يكون قبيحا بجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور
الا وان يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه
واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه
فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتأدى به
المأمور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لانه لا يتأدى
به المأمور فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو
انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع
بالرأي فنقول في جوابه والمشروعات يحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا
لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض
وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه او بمجاورة والكل
واحد فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه
عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل
على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل
على ان النهي لذلك الغير ان كان وصفا يبطل عنده ويفسد عندنا اي
تصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره

او مأمورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض ﻫ

فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به صح

بلا ترجيح العارض على الاصل وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف
الآخر الذي وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل
في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجري على ظاهر الاول الا عند الضرورة
فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع
وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة
في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل
بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه ان كان
تصرفا شرعيا وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما
اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي
لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية
لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي
واذا لم تكن الضرورة قائمة هنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه
موجودا شرعا اي صحيحا وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم
الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا لكن
صح النذر به اي مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه طاعة
والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى
فاما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به لان النذر ذكره لا فعله
فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية واما الصلوة في الاوقات
المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانها
فلا يتأدى به الكامل لا معيارها فلم يوجب فسادا فتضمن بالشروع بخلاف
الصوم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها فمن حيث انه سبب
يجب الملائمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتأتى بالناقص كما في الفجر وقضاء
الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتأدى ناقصا كما في اداء

العصر فمن حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا التعلق
الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت
معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده
يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في
الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه تمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها
اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب
القضاء وان كان مجاورا يقتضي كراهته عنده وعندنا هذا الكلام يتعلق
بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له وانما قال عنده وعندنا لما مر ان على مذهب
ابي الحسين البصري النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل
يكون دالا على ان النهي لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة و
البيع وقت النداء اوردت هنا مثالين احدهما للعبادات والآخر للمعاملات
وان دل على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام يتعلق
بقوله وان دل على ان النهي لغيره كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم
فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه الملاقيح جمع ملقوحة
وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمونة وهو ما في اصلاب
الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان
ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا
ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام
الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة يثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ
لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ان من جملة مشكلات هذا الفصل
التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق
على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء اما ان يصدق على الكل وهو ما يصدق
على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة

واما غير صادق كاركان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول للبيع
واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم كالجهاد
اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا
يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع و
ليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي فيجري مجرى الات
الصناعة كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الحكم وهو
اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب
فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا على العكس اذا اجري البيع في حالة
السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى
القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر
للحج فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع
او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول
على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة
فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدراهم
لا يصلح عوضا الا بمثله فان المعادلة بين الزايد والناقص عدول عن قضية
العدل فلم يوجد المبادلة في الزايد لكن الزايد هو فرع على المزيد عليه فكان
كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال وقد وجد لكن
لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة
واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زايد واما البيع بالخمر فان الخمر مال
غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع
ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة
المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في
احدى الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف

ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في
الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لا يلزم من الصلوة بل انما يلزم
من المصلي فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة
ملازمة اتفاقية واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد
فتكون قبيحة لوصفها واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع
بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير
شهود لانه منفي بقوله بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا
لانه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا
ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله وانما النسب
وسقوط الحد للشبهة ثم عطف على قوله لانه منفي قوله ولانه وضع للحل
فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع فيه لانه قد يشرع في موضع
الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد اي انما يسلم ان النكاح
منفي فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف ان النهي يوجب الحرمة والنكاح
عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف
البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة
المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع
النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فاين يثبت
حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية
فان المعصية لا توجب النعمة ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لا نم انه اذا ورد النهي
عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله
ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار
لان الكلام في حكم مطلوب عن سببه لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه
فحسن الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل

فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا صح

على انه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان
المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا
كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر قلنا الزنى لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه
سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف
والاسباب كالوطي تقريره ان الزنى بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة
حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا
يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات النساء
ويتعدى ايضا الى الاسباب اي الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم
ما هو سبب الولد في ايجاب حرمتهن كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات
الرخصة وسبب الولد هو الوطي ودواعيه فجعلنا موجبة لحرمة المصاهرة
لا ذاتا بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر فيه صفة الاصل والاصل وهو الولد
لا يوصف بالحرمة اي لما جعل الوطي موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد
لا يعتبر حرمته لان المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب
جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل يعتبر صفة الماء من الطهورية
ونحوها فههنا لا يعتبر صفات الوطي وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف
بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان
لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد هذا جواب عما قال لا يثبت
الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت
الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم
يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل
منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو انا
لا نم ان اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان
المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب

مقام الولد صح

عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في
ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اى المدبر يخرج من ملك المغصوب منه
اذ لو لم يخرج من ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب
اذ لو دخل يبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله
او هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد
فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء
فانما نهي لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا وقد
زال فيسقط النهي في حق الدنيا اما في حق الآخرة فلا حتى يكون اثما مؤاخذا
واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاورة على ما بينا ثم قيل
اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت
المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت
فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بالشيء فضد ذلك
الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوت
يكون فعله مكروها واذا نهي عن الشيء فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي
ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان
وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر
وحرمة احدهما توجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت
المقصود فيكون هذا القدر بمقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود
نقول بكراهته وكونه سنة ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان مشابهة
المنهي عنه يوجب الكراهة ومشابهة المأمور به يوجب الندب وكونه سنة
مؤكدة فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار
والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح
يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف

الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمأمور بالقيام في الصلوة اذا قعد
ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء
سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف لانه لا يفوت المقصود
حتى ان اعاده على الطاهر يجوز وعندنا يفسد لانه يصير مستعملا للنجس
في محل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده
مفوتا وهذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة
احكام الاصل معرفة هذه الفروع يكون سهلة انه المستقل لكل عسير
وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله
والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص
والعام والمشترك الى اخرها والامر والنهي ثابتة ههنا فلا نشتغل بها
وانما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول عليه السلام فنبحث في امور
في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط
والتبليغ وفي الطعن في الاتصال الخبر لا يخلو من ان يكون
رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب
لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول او لا
يصير بل رواته احاد والاول متواتر والثاني مشهور والثالث
خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد واذا لم يصل حد التواتر والاول يوجب
اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين هممهم وطبايعهم
واماكنهم مما يستحيل عقلا والثاني يوجب علم طمانينة وهو علم يطمئن
به النفس وتظنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس بيقين كما
اذا رأى قوما جلسوا للماتم ثم يقع له العلم عن غفلة عن التأمل لانه
يمكن المواضعة بناء على انه احاد الاصل وانما يوجب اي الخبر المشهور
ذلك اي علم طمانينة القلب لانه وان كان الاصل خبر الواحد لكن صحابة

الرسول عليه السلام تنزههم عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل
في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة ظن اذا اجتمع الشرائط
التي نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض
لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وعند اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل
ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا و
الرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل
الافراد الى الافاق والاخبار في احكام الآخرة لا توجب الاعتقاد و
وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح الصدق
ولنا هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد
انه لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام الآخرة منها ما اشتهر
ومنها ما دون ذلك وكل ذلك يوجب ما ذكرنا ولانها توجب عقد
القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا النظر لانه يجب ان لا تختص
هذا باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقاديات كذلك
الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا بحديث
او حديثين والمعروف اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء
الراشدين والعبادلة اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس
وعبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهم اجمعين وزيد ومعاذ وابي موسى
الاشعري وعائشة ونحوهم رض وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه
وحكي عن مالك رض ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله
وانما الشبهة في طريق نقله وفي القياس العلة محتملة وهي الاصل
وايضا اذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع او لخصو

صيته

الصل او بالرواية فقط كابي هريرة وانس رض فانه وافق القياس قبل وكذا
ان خالف قياسا آخر لكن ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد
من انسداد باب الرأي وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا
قصر فقه الراوي لم يؤمن انه يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها
القياس وذلك مثل حديث المصراة وهي ما روي انه من اشترى شاة فوجدها
محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد
معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها
المشتري سمينا فيغتر هذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير
ضمان العدوان بالمثل والقيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول
فانه روي عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية
وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان
بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق
قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى
لها مهرا وما دخل فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده
علي رض وقال ما تصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة
الكردري ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول
على عقبيه وهذا البيان قلة احتياط الواب الاعرابي حيث لم يستنزهوا
عن البول وهذا طعن من علي رض وقد روى عنه الثقات كابن مسعود
وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به بما وافق القياس عندنا فان
الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي
لما خالف القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث
فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها
زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة رض وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة

بينا

بقول امراة اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان
فيه اى فى قول عمر رضه فى القياس مشهور و قال بعضهم اراد بالكتاب
قوله تع اسكنوهن واراد بالسنة ما قال عمر سمعت رسول الله عليه السلام
انه قال للمطلقة الثلث النفقة والسكنى مادامت فى العدة وانه لم يظهر حديثه
فى السلف كانه يجوز العمل به فى زمن ابى حنيفه رضه اذا وافق القياس لان
الصدق فى ذلك الزمان غالب قال عليه السلام خير القرون قرنى الذى
انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة والثانى
تابعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا
صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا الاختلاف العهد والله اعلم

فى شرائط الراوى وهى اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام

اما العقل فيعتبر ههنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما ياتى فلا يقبل خبر الصبى
والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه
ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله الى ان ينضم الى هذا
الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل
مجلس وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم ما يجومه لبعيده وهو يزدرى
نفسه فلا يستعيده وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع فى قوله
شرطنا حق السماع ههنا لا فى القران لان المعتبر فى نقله نظمه فلهذا ابالغ
فى حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ فى حفظه
كانت كافية ولانه محفوظ بقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة بالنصب
ايضا عطف على ذلك احترازا عما لا يرى لنفسه اهلا للتبليغ فيقصر فى مراقبته
بعض ما القى اليه واما العدالة فهى الاستقامة وهى الانزجار عن محظور
دينه وهى متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا
فى النبى عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدى الى الحرج وهو رجحان جهة الدين

والعقل على الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت عنه عدالته واذا اصر
على الصغيرة فكذا اما من ابتلى بشئ منها من غير اصرار فتام العدالة فشهادة المستور
وان كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا بشهادة النبى عليه السلام على
ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما فى
كل دين لان الكافر يسعى فى هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله فى امور الدين
وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت
بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الان فى اعتباره على سبيل التفصيل
حرجا فيكفى الاجمال بان يصدق بكل ما اتى النبى عليه السلام فلهذا قلنا الواجب
ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه اى لا جل ان الاجمال
كاف بناء على ان الحرج مدفوع فى الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف
وليس المراد بالاستيصاف ان يسأله عن صفات الله تع او نسأله عن الايمان ما هو
وما صفته فان هذا بحر عميق يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء
يعلمون صفات الله تعالى التى بل المراد ان يذكر صفات الله تعالى التى يجب
ان يعرفها المؤمنون ونسأله اهو كذلك اى اتشهد ان الله تعالى موصوف بالصفات
المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله تعالى فامتحنوهن
فاذا ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امراة او محدودا
فى قذف تائبا بخلاف الشهادة فى حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز
زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق تقصر بالانوثة فان
الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضى على المشهود عليه والمقضى عليه
الا ترى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا وهذا اى الاخبار بالحديث
ليس من باب الولاية فانه يلزمه اى الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا
بل يلزم بالتزامه اى يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزام الشرايع ولانه يلزمه
اولا ثم يتعدى منه الى الغير اى يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير

لا ندرى صح

اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما
حيث قال اجتهد فاعتبروا وحديث معاذ

وهو المنقول اليه ولا يشترط لمثله الولاية اي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير
بتبعية لزومه اولا على الشاهد وبالزام الشاهد عليه شيئا كما في الشهادة
بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير
تبعا فلا يكون ولاية على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير قصدا فلهذا يقبل
من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان ورد الشهادة ابدا من تمام
الحد هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف اذا تاب
وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة
فان عدم قبول الشهادة من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء
على عدالتهم وقد ثبت عن الصحابة عليهم السلام قبول الحديث عن الاعمى والمرأة
كعائشة وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان
اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو ظاهر وباطن اما الظاهر
فكالارسال والارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله
من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله
عليه السلام والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث الظاهر
لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلايل المذكورة
في المتن الدالة على قبول المرسل فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل
على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا ان يثبت
اتصاله من طريق اخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لاني وجدتها مسانيد
للجهل بصفات الراوي التي بها تصح الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل
عند الشافعي ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا
وقال البراء رضه ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله وانما حدثنا عنه لكنا
لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب

فلان لا يظن الكذب على الرسول اولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر طوى
الاسناد وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله هذا جواب عن دليل
الشافعي حيث قال للجهل بصفات الراوي ولا باس بالجهالة لان المرسل
اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا ترى انه قال اخبرني
ثقة يقبل مع الجهل ولا يعزم ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هولاء
يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان
الفسق والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل
ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة
او بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة
بنت قيس قوله تعالى بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله فنصب قوله
لكونه مفعول المعارضة اسكنوهن اما في السكنى فظاهر واما في النفقة
فلان قوله تع من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رض وهي وانفقوا
عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى
بالنصب ايضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة التي تأتي واستشهدوا شهيدين
من رجالكم الاية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل
الى ما ليس بمعهود في مجلس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين
فان حضور النساء لا يعهد في مجلس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد
الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات
من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين
بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة قوله تعالى فاعتدوا
والتماير لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص
خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما بمعارضة
الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عليه السلام البينة على المدعي و

اليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض
قوله التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله
اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم تحقيقه ان الرطب لا يخلو من انه يكون
تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله التمر بالتمر
مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان
في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها
سواء فلدفع هذه الشبهة صرح بأن ذات قوله جيدها ورديها سواء واما بكونه
شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان لخفاؤه في مثل
هذه الحادثة مما يحيله العقل **فان قيل** جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة
قلت امثال هذا الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ الواجب على النبي
او على ترك الصحابة التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة لدلايل وجوب
التبليغ او لدلائل تدل على عدالتهم او يكون معارضا للقضية العقلية
وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا واما باعراض الصحابة
عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه
واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فصار الانقطاع
الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني
ان يكون الانقطاع لنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون
معارضا للكتاب او السنة المشهورة او بكونه شاذا في البلوى العام
او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة
شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا
متصلين ظاهر الوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم
الاول فلقوله عليه السلام يكثر لكم الحديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه

فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله تعالى فانه ليس حديث
الرسول وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه
منقطع عنه عليه السلام لان الدلالة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما
التناقض للجهل المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال لوجود
الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال
فكخبر المستور الا في الصدر الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف
على خبر المستور والمعتوه وسيأتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل
والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل اي المجازف
الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل
رواياتهم لفقد الشرائط المذكورة اي لاشتراط الشرائط المذكورة في الراوي **فصل**
في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر وهو اما حقوق الله تع وهي اما
العبادات والعقوبات والاولى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما
كان من الديانات كالاخبار لطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت
باخبار الواحد فالشرائط المذكورة اي اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء
طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله لكن ان اخبر بها
الفاسق والمستور يتحرى لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته
امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ففي كثير من الاحوال
لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون
خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف
امر الاحاديث فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج
اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار لاحاد
اصلا واما اخبار الصبي المعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا اي لا يقبل
في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب

التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري والثانية اي العقوبات
كذلك عند ابي يوسف اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة لانه يفيد من العلم
ما يصح به العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة
النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص
قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما اف
والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ
بها وانما تثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص
بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة
والحد تندرئ بها لكن انما يثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس
ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة واما حقوق العباد فتثبت
بحديث يرويه الواحد بالشرائط واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان
فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظة الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي
والعبد والعدد عند الامكان حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن كشهادة
القابلة مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج
الى زيادة توكيد والشهادة بهذا اللفظ من هذا القسم اي له حكم هذا القسم
لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه الالزام كالوكالات والمضاربات والرسالات
في الهدايا وما اشبه ذلك كالودائع والامانات تثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة
فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام وللضرورة اللازمة ههنا فان
في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه
الاشغال والعدول الثقات لا ينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير
بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق
في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة
حاصلة في قبول خبر غير العدول ثمة مطلقا بل مع انضمام التحري وقبل ههنا مطلقا

ان هذا
صح
في الطهارة والنجاسة لكن نذكر ههنا ان الضرورة فيها
غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات
فالضرورة لازمة فلهم يقبل خبر غير العدول

وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل
وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة كما ذكر
في عزل الوكيل وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث لا يمكن لها التزوج في
المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا
الانكاح ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل
وان كان فضوليا يشترط اما العدد او العدالة بعد وجود سائر الشرائط انما فرقوا
بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان مقام
الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة
ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وايضا قلما يتطرق الكذب
في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلني فلان او ارسلني اليك ويقول
كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير وكالة ورسالة فكثيرة الوقوع وذلك
لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاولين اشد وقوله رعاية للشبهين
اي شبه الالزام وعدم الالزام **فصل** في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما
السماع فهو العزيمة في الباب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأ عليه
فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول على عند المحدثين فانه طريقة الرسول عليه السلام
وقال ابو حنيفة رحمه الله الثاني احق منه عم فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره
فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبعة وايضا اذا قرأ التلميذ
فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا يكون المحافظة الا منه واما الكتاب
والرسالة فقائم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عليه السلام كان بالكتاب والارسال
ايضا والمختار في الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة فهي
الاخبار والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول اجازني ويجوز
ايضا خبر ولئن لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف كما في كتاب
القاضي الى القاضي لهما وان امر السنة امر عظيم فما اتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم

فيه من الفساد ما فيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يقع به
الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت
رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر
اي اذا رأى الخط تذكر الحادثة وهذا هو الذي انقلب عزيمة وامام وهو ما لا يفيد
التذكر والاول حجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل
عند ابي حنيفة اصلا وعند ابي يوسف ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث
وديوان القضاء للامن على التزوير وان لم يكن في يده لا يعمل في ديوان القضاء
ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل بل عادة
ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يقبل ومحمد يقبل
في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل
معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا
واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة
يقبل وغير مضموم لا والمراد من النسبة التامة انه يذكر الاب والجد واما التبليغ
فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر الله امرأ اي
نعم الله سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم
وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عم
اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو
في ذلك انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم
باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز يجوز
للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا
لان في الاول اي في المشترك انه لو امكن التاويل فتاويله لا يصير حجة على غيره
والثاني والثالث اي المجمل والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير اي و
ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان تقصر عنها عقول غيره

فصل في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره والاول اما بان يعمل بخلافه بعد الرواية
فيصير مجروحا كحديث عائشة ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت
بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر رحمه الله في رفع اليدين
في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم ار ان رفع يديه الا في
تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما بان
عمل ببعض محتملاته فانه رد منه للباقي بطريق التاويل لا جرح كحديث ابن
عباس من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان انكر صريحا
كحديث ايما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عائشة
وقد انكر الزهري لا يكون جرحا عند محمد كقصة ذي اليدين وهي ما روي ان
النبي عليه السلام صلى احد العشائين وسلم على رأس الركعتين فقام ذو اليدين
فقال يا رسول الله اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال عليه السلام كل ذلك لم
يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رض فقال
احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايتهما عنه
مع انكاره ومن ذهب الى ان كلام الناس يبطل الصلوة زعم ان هذا كان
قبل تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة
الذي روي عنه ويكون جرحا عند ابي يوسف لان عمارا قال لعمر اما تذكر
حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب الخ ولم يقبله عمر رض قال كنا
في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال
اما كان يكفيك ضربتان فلم يتذكره عمر فلم يقبل قول عمار ويقال تمعكت
الدابة في التراب اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يحك حضور عمر
في تلك القضية لقبله عمر لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور
عمر وعمر لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يذكره
لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود

وانی موسی فقال ابو موسی الم تسمع قول عمار لعمران رسول الله بعثنی انا وانت
فاجنبت فتمعکت الصعید فاتینا رسول الله علیه السلام فاخبرناه فقال انما کان
یکفیک هکذا ومسح وجهه وکفیه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم یقنع بقول
عمار وهذا فرع خلافهما فی شاهدین شهدا علی قاض انه قضی بهذا ولم یذکر
القاضی والثانی ان کان من الصحابی فیما لا یحتمل الخفاء یکون جرحا کحدیث البکر
بالبکر جلد مائة وتغریب عام ولم یعمل به عمر وعلی رض ولا یمکن خفاء مثل هذا الحکم
عنهما وفیما یحتمل الخفاء لا یکون جرحا کما لم یعمل ابو موسی بحدیث الوضوء علی من
قهقه فی الصلوة لانه من الحوادث النادرة فیحمل علی الخفاء عنه وان کان من ائمة
الحدیث فان کان الطعن مجملا لا یقبل وان کان مفسرا فان فسر بما هو جرح
شرعا متفق علیه والطاعن من اهل النصیحة لا من اهل العداوة والعصبیة
یکون جرحا والا فلا وما لیس لطعن شرعا فمذکور فی اصول البزدوی فان
اردت فعلیک بالمطالعة **فصل** فی افعاله علیه السلام فمنها ما یقتدی به وهو
مباح ومستحب وواجب وفرض وغیر المقتدی وهو اما مخصوص به او زلة وهی
فعل من الصغایر یفعله من غیر قصد ولا بد ان ینبه علیها لئلا یقتدی فیها ففعله
المطلق یوجب التوقف عند البعض لتجهل بصفته ولا یحصل المتابعة الا بالاتیان
علی تلک الصفة وعند البعض یلزمنا اتباعه لقوله تعالی فلیحذر الذین یخالفون
عن امره ای فعله وطریقه وعند الکرخی یثبت المتیقن وهو الاباحة ولا یکون
لنا اتباعه لانه یمکن ان یکون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لکن یکون
لنا اتباعه لانه بعث لیقتدی باقواله وافعاله قال الله تعالی لابراهیم
انی جاعلک للناس اماما وذلک بسبب النبوة والمخصوص نادر **فصل**
فی الوحی وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت بلسان الملک
فوقع فی سمعه بعد علمه بالمبلغ بایة قاطعة والقران من هذا القبیل والثانی
ما وضح له باشارة الملک من غیر بیان بالکلام ودلالته کما قال علیه السلام

ان روح القدس نفث فی روعی ان نفسا لن تموت الحدیث حتی تستکمل رزقها الا فاتقوا
واجملوا فی الروع القلب وهذا یسمی خاطر الملک والثالث ما تبدی لقلبه بلا شبهة
بالهام الله بان اراه بنور من عنده کما قال لتحکم بین الناس بما اراک الله وکل
ذلک حجة مطلق بخلاف الالهام للولی فانه لا یکون حجة علی غیره واما الباطن
فما ینال بالرائی والاجتهاد وفیه خلاف فعند البعض حظه الوحی الظاهر لا غیر
وانما الرائی وهو المحتمل للخطاء یکون لغیره للعجز عن الاول لقوله تعالی ان هو الا
وحی یوحی وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحی ثم
العمل بالرائی بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا ولحکم داود علیهما السلام
بالرای فی نفش غنم القوم نفشت الابل والغنم نفوشا ای رعیت لیلا بلا
راع روی ان غنم قوم وقعت لیلا فی زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود
فحکم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سلیمان علیه السلام وهو ابن احدی عشرة سنة
غیر هذا ارفق بالفریقین فقال اری ان تدفع الغنم الی اهل الحرث ینتفعون
بالبانها واولادها واصوافها والحرث الی ارباب الشاة یقومون حتی یعود
کهیئته یوم افسدته ثم یترادون فقال داود علیه السلام القضاء ما قضیت
وامضی الحکم بذلک اما وجه حکومة داود علیه السلام ان الضرر وقع بالغنم
فسلمت الی المجنی علیه کما فی العبد الجانی واما وجه حکومة سلیمان علیه السلام انه جعل
الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غیر ان یزول ملک المالک
عن الغنم فاوجب علی صاحب الغنم ان یعمل فی الحرث حتی یزول الضرر والنقصان
ولقوله علیه السلام ارایت لو کان علی ابیک دین فقضیته الحدیث روی ان
الخثعمیة قالت یا رسول الله ان فریضة الحج ادرکت ابی شیخا کبیرا لا یستطیع
ان یستمسک علی الراحلة افیجزینی ان احج عنه فقال علیه السلام ارایت لو کان علی
ابیک دین فقضیته اکان یقبل منک قالت نعم قال فدین الله احق ان
یقبل وقوله علیه السلام ارایت لو تمضمضت بماء ثم مججته الحدیث روی ان عمر رض

سأل النبي عم قبلة الصائم فقال عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان
يضرك لكن يحتمل في الحديثين انه عم علمه بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان
موافقاله ليكون اقرب الى فهم السامع ولانه اسبق السامع ولانه اسبق الناس
في العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فمحال انه يخفى عليه معاني النص المراد بها العلل
واذا وضح له لزمه العمل ولانه شاور اصحابه في ساير الحوادث عند عدم النص
فاخذ في اسارى بدر برأي ابي بكر رض روي ان رسول الله عليه السلام اتى
يوم البدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل ابن عمه ابي طالب فاستشار
ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم
فدية ليقوى بها اصحابك وقال عمر رض كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب
اعناقهم فان هولاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل
وحمزة من عباس ومكني من النسب له فليضرب اعناقهم فاخذ رسول الله عم
برأي ابي بكر وكان ذلك هو الذي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تع لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق في اللوح
المحفوظ وهو انه لا يعاقب احدا بالخطأ وكان هذا خطاء في الاجتهاد لانهم
نظروا في ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى
به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم
واقل لشوكتهم فلما نزل هذه الآية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر
ولهذه الآية تأويل آخر نذكره في باب الاجتهاد ومثل ذلك كثير اي مثل ما اخذ
رسول الله عليه السلام برأي اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي
من ذلك ما روي ان رسول الله اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار
المدينة لينصرفوا وقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي
فسمعا وطاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية
لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا

اعزنا الله بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام اني رأيت
العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك
ثم قال عليه السلام للذين جاؤا للصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف واجتهاده
لا يحتمل القرار على الخطأ لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه
لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي الوحي الباطن وهو
وهو القياس يحتمل الخطاء في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطأ فهذا هو
المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطأ اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى
ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي
لما ذكرنا في هذا الفصل انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء
مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهو ما يرجو نزوله والله تعالى اذا سوغ
له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد
وحيا لا نطقا عن الهوى وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله
ان هو الا وحي يوحى **فصل** في شرايع من قبلنا هي تلزمنا حتى يقوم الدليل
على النسخ عند البعض لقوله تع فبهديهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه
وعند البعض لا لقوله تع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا لان الاصل في
الشرايع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان في المكان وما ذكروا وهو قوله تع
فبهديهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه فذلك في اصول الدين و
عند البعض تلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية
والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فمن عمل به على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله عليه
ولقوله عليه السلام لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص
بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب
عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تع
علينا من غير انكار **فصل** في تقليد الصحابي يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا

شرايع من قبلنا

قوله كما كان في المكان اي كما كان في القرون الاول لكل قوم نبي ويتبع كل واحد منهم بنبيهم دون الآخر وكل من الانبياء مخصوص بالمكان المعين
ه

تقليد الصحابي

مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم
اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الش فعي لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع و
في الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة رض وعند ابي سعيد
البردعي لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر رضي الله عنه ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا
فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة
صحبة النبي عم وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس
لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول
بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا
اي الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ باقوالهم وفي البعض اي
في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا وهذا
اقتداء ايضا وهو جواب قولهم اصحابي كالنجوم وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق
الشيخين يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي
عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح خالف عليا رض ورد
شهادة الحسن وكان مذهب علي قبول شهادة الولد للوالد وابن عباس
رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد وكان مذهبه انه يجب عليه مائة
من الابل اذ هي الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي انه تجب ذبح شاة والله اعلم

باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد اما بالمنطوق
او غيره الثاني بيان ضرورة والاول اما انه يكون بيانا لمعنى الكلام او
اللازم له كالمدة والثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير
او معه الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول
اما انه يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك

والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد
دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز
تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تأخيره عن وقت الخطاب
فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه
وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس لقوله عم فليكفر عن يمينه الحديث
جاء بروايتين احديهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه
ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه
التمسك انه عم اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت
الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة
وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا
الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط
اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير
وهو ساكت عن غيره واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي يصح
متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا اي المتراخي لا يكون مخصصا بل يكون نسخا له
قصة البقرة اي قوله تع ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص
متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تع واهلك في قوله تعالى لنوح عليه السلام
فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تع انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم نقل انه لما نزل هذه الآية قال ابن الزبعري لرسول الله
أانت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح
وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عم بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك
فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني
عزيرا وعيسى والملائكة خصتا متراخيا اي خص الاتيان تخصيصا متراخيا وهما
قوله تع واهلك وقولهم انكم وما تعبدون من دون الله بقوله ليس من اهلك وبقوله

ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون **قلنا** فى قصة البقرة
نسخ الاطلاق لان فى الاول يجوز ذبح اى بقرة شاء وانتم نسخ هذا والاهل
لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله
لكن استثنى بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن
فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اى من الاهل الذى لم يسبق عليه القول
وان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما ان يراد الاهل
ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء
وهو الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا
لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثانى اى الاهل قرابة يتناول الابن
لكن يستثنى الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص
المتراخى فقوله انه ليس من اهلك اى من الاهل الذى لم يسبق عليه القول والمراد
بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار وقوله انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم الآية لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما
اورده تعنتا بالمجاز والتغليب فقال تعالى ان الذين سبقت لهم
لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا كل ما هو تفسير يصح متراخيا اتفاقا
وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا فى التخصيص
بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرفت ان العام عنده
دليل فيه شبهة يحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا
فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعى فى الكل فيكون تغيير موجبه اقول
لا فرق عند الشافعى بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده
فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل
لا بد من اتصاله لا متراخيا والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخى وعندنا كلاهما
تغيير وهو لا يجوز الا موصولا اى الاستثناء **فصل فى الاستثناء** وهو مشتق

من الثنى يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضى فى الصوب الذى هو متوجه
اليه **اعلم** ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما
بما يجب تعريفه به لكنى لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقى هو المتصل وانما المنقطع
سمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته فى ذنابة الاستثناء
الحقيقى وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فى حكمه اى فى حكم صدر الكلام
وفى متعلق بالدخول فقوله بعض ما تناوله يخرج الاستثناء المستغرق بالا واخواتها
يتعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا التعريف تفردت به وهو
اجود من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة
الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون مناقضا والاستثناء
واقع فى كلام الله تعالى او قبل الحكم فحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد والمستثنى غير داخل
فى حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل فى صدر الكلام من حيث
التناول اى من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس
من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج
غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع
من الدخول مجازا وهو غير مستعمل فى الحدود فالتعريف الذى ذكرته اولى قالوا
هو بيان تغيير لانه يغير موجب الكلام اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك بيان لمعنى الكلام
لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا
فى كيفية عمله ففى قوله له على عشرة الا ثلاثة لا يخلو اما ان اطلق العشرة على السبعة
مع قوله الا ثلاثة يكون بيانا لهذا فهو كما قال ليس له على ثلاثة منها فيكون كالتخصيص
بالمستقل فى ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور فى صدر الكلام وارد على البعض افراده
والحكم فى البعض الآخر مخالف للحكم فى البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا
الا ان الاستثناء كلام غير مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر
وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب

ان العشرة يراد بها السبعة الى اخره وهو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عندنا ترفع
بمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة انه يثبت حكما يخالف
لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم
ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله
اذ لا يجوز انه تسمى تسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص
منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب
عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة او اطلق العشرة على عشرة
افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا اظنه
مذهب احد او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال
على سبعة فحصل ثلثة مذاهب فعلى هذين اي على المذهبين الاخيرين يكون
اي الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا اي المستثنى ففي قوله
على عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي صدر الكلام بعد المستثنى سبعة
فكانه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة انما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي
بعد الثنيا اما على مذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فيكون
تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخراج الثلاثة قبل الحكم من افراد
العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون الحكم على
السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات الا ان على المذهب
الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي
المراد بالعلم اسم الجنس والعلم كقوله عليه السلام الماء من الماء كالتخصيص بالوصف
كانه قال جاءني غير زيد لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء
على كليهما تكلم بالباقي اراد انه يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب
الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له على عشرة الا ثلثة فهو كقوله له
على سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا

لصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عددي كجاءني القوم
الا زيدا فهو كقوله جاءني القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى
مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد
صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا
وغير صفة وعلى المذهب الثاني اكد منه هذا اي من المذهب الثاني وهو
ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا
المذهب اكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم صدر الكلام
من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما لان ذكر المجموع اولا ثم
اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر
بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول اي على المذهب الاول يكون اثباتا و
نفيا بالمنطوق اي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى
منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى هذا المذهب
الاخير يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما
وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون
اكد منه هذا فدلالته على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا حجة اي حجة
المذهب الاول ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع كالتخصيص
فاما اعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم اي اجماع اهل العربية وهو عطف
على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع على انه من النفي اثبات
وبالعكس وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما **فان قيل** لو كان
المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية الا نصفها
او التسلسل هذا دليل اورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول واثبات الثاني
وهو المذهب عنده ولما وجدته مزيفا اوردته على وجه طريق الاشكال وبينت
فساده وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول

فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد
بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية
وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد فالمراد بالجارية كان
النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية
لم يكن النصف بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون
نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب
خطر ببالي هو قوله **قلنا** هو بيان ان المراد هو البعض لان المتناول هو البعض
ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد اى الاستثناء هو بيان ان المراد هو
البعض لان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء
من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب اى عن
الدلائل على المذهب الاول ان العشرة هذا جواب عن قوله ان وجود الحكم
مع عدم حكمه فى البعض شايع لفظ خاص بالعدد المعين لا عام كالمسلمين
فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صح مجازا فلا
عدمه وقولهم هو من الاثبات نفى وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه
بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر لانه لما انتهى احدهما ثبت
العدم لعدم الدليل على الاثبات لا انه دليل على النفى وليس هو من النفى
اثباتا وقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة بغير طهور
ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم
النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد وقولهم هو من الاثبات
نفى جواب عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه اى على المستثنى وانما حملنا قولهم
على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى
غير محكوم عليه لا بالنفى ولا بالاثبات ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم
لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله

صل

لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقى بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور وليس نفيا
ولا اثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان
نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هى صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة
بطهور نكرة موصوفة وهى عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه فى فصل
العام فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر
ان كانت مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام
يوجب السلب الكلى اى كل واحد واحد من افراد الصلوة غير جايزة ثم الاستثناء
يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور واذا كان
الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفى اثباتا
يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه
كل واحد واحد من الصلوات غير جايزة فى حال الا فى حال قرانها بالطهور
فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوات جايزة فى حال قرانها
بالطهور **فان قيل** قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم
فى فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة واوردتم للمثال
لا اجالس الا رجلا عالما له ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة عام فى زعمكم
فيلزم عليكم فساد ان احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة بطهور جائزة والثانى
انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفى اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا
لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فانه كان الاستثناء من النفى اثباتا يصير
كقوله بعض صلوة بطهور جايزة وهذا حق **قلت** المستثنى فى كلتا الصورتين
اى فى قوله لا اجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا
والاستثناء ليس من النفى اثباتا فى كليتهما لكن فى قوله لا اجالس الا رجلا عالما
لا يدخل فى الحلف شئ من افراد العالم ومن ضرورة هذا ان يكون له مجالسة
كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفى اثبات

واما في قوله لا صلوة الا بطهور كل صلوة بطهور ليس محكوما عليه لعدم الجواز
لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شئ من الفسادين علينا بل على من يقول
ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا يجئ في باب القياس ان الفرق
بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة الخالية عن الطهور
علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا يجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون
كونها مقارنة للطهور علة للحكم الاثباتية فتعم لعموم العلة وقوله تعالى وما كان
لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا
لانه كان له ان يقتل خطاء لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع
بالقتل الخطاء لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التزدد ولهذا تجب فيه
الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل تفردت
بايراده وهو اقوى وهو دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء
في قوله الا خطاء على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل واما كلمة
التوحيد جواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما
فلان معظم الكفار كانوا اشركوا في عقولهم وجود الاله ثابت فيبقى لنفي
الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على الثاني اي على المذهب الثاني
وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قلنا ان وجوده
يثبت على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى
ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر
والا لما اخرج منه وضرورة على الاخير اي على المذهب الاخير وهو ان العشرة
الا ثلثة موضوع للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى ثابت بطريق الضرورة
لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده تعالى ضرورة وذلك
لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف و
ليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى

منطوقا ومفهوما بل ضرورة وما قيل عليه اي على المذهب الاخير هذا دليل جاء ان
ابن الحاجب على نفي المذهب الاخير انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلثة اي المستثنى
منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك ومركب
اعرب في وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد
ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون ههنا وضع كلي اي وضع الواضع
اللفظ الذي استثنى منه للباقي وضعا كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع
على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع التصريفية
والنحوية ففي الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من
ثلث كلمات مع انه في حيز المنع نحو شاب قرناها وبرق نحره وعبد الرحمن
فانه مركب من ثلثة العبد واللام ورحمن لكن في الاوضاع الكلية لا نم
انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلث كلمات يطابق معنى الكلمة
الواحدة فانه من لا بد في الايجاز والاطناب ليسهل عليه ان يفيد معنى
الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان
لفظ انسان وحيوان ذي نطق كل واحد منهما يقوم مقام الاخر وكذا لفظ
فرس وحيوان ذي صهيل وامثال ذلك كثير وايضا منقوض بنحو ابي عبد
فانه مركب من ثلثة والاعراب في وسطه وهذا المذهب هو المشهور من
علمائنا وبعضهم اي بعض مشايخنا كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام
وشمس الائمة السرخسي ما قالوا في الاستثناء الغير العددي الى الثاني بحكم
العرف اي المذهب الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وقد
فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة لانه على الاخير
كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل شبهوا الاستثناء بالغاية
اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات
الاله بطريق الاشارة ففهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم

هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلاثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء
الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله
موجود والتخصيص بالوصف عند هولاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة له
على وجوده بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم
شبهوا الاستثناء بالغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفي
والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير
العددي هو الثاني بحكم العرف وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الا
وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم
بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي
في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي العددي ذهبوا الى الآخر حتى قالوا
في ان كان لي الا مائة فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب الثالث
هو كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال ليس له علي
عشرة الا ثلاثة لا يلزمه شيء فكانه قال ليس له علي سبعة مسئلة شرط الاستثناء
مما اوجبه الصيغة قصدا لا عما يثبت بها ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال
ابو يوسف لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار
لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى
الا ان ينقض الوكالة استثناء منقطع اي لكن له ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد
لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء
موصولا ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة
لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار فايضا على الاختلاف
بناء على الدليل الاول لمحمد رحمه وهو ان الخصومة تشتمل الاقرار والانكار فيصح
عند محمد استثناء الانكار ولا يتاتي ذلك على الدليل الثاني لمحمد رحمه وهو ان
استثناء الاقرار بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار

ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند ابي يوسف فلا يصح هذا الاستثناء
لا للدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر
ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار
منها هذا ما خطر ببالي مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز فان قيل
قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت
ليس هذا قسمة حقيقية بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة
والثاني بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا من امثلة استثناء المنقطع ووجهه ان المتصل هو
اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان
من قذف فهو فاسق وهنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة
فهذا حكم آخر واورده اصحابنا من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكره
فخر الاسلام في كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا
من الفاسقين وفي هذا نظر لان الفاسقون ليسوا مستثنى منه بل المستثنى منه
قوله واولئك اي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك
ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك غير داخلين
في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما يقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد
داخل في القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكر في التقويم وجه حسن لكونه منقطعا
فاوردت ذلك في المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه
بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان معنى الاخراج وهو المنع عن الدخول كما ذكر
في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا واخواتها غير مخرج
بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول الامرين احدهما انه لا يكون داخلا في صدر
الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من

قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لايخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه
ان من تاب لايبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره في القران كثيرة منها
قوله تع وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله ما قد سلف اي الجمع
بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم
صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت حكما اخر وهو انه مغفور
مسئلة الاستثناء المستغرق باطل صحيحا بناقيدوه بلفظه او بمايساويه نحو
عبيدي احرار الا عبيدي او الا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه
في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح عبيدي احرار الا هولاء ولا عبيد له
سواهم مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كاية القذف ينصرف الى
الكل عند الش فعي وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله وانقطاعه عما سواه
ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة
في عطف الجمل في الحكم فنفي الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كاية القذف
في غاية البعد لان قوله تع فاجلدوا ولا تقبلوا وردا على سبيل الجزاء بلفظ
الطلب ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ الاخبار اي صرف
الش فعي الاستثناء الى الكل ففي اية القذف قطع الش فعي قوله تع ولا تقبلوا
لهم عن قوله تع فاجلدوهم حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل فاولئك
هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله
ولا تقبلوا وقوله واولئك لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة
وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجملة المختلفة
في اية القذف هي قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله واولئك هم
الفاسقون ونحن جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين
الى الائمة وجعلنا واولئك مستانفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء
مصروفا الى اولئك ومن اقسام بيان التغيير الشرط وقد مر اي في فصل مفهوم

الاستثناء المستوعب باطل

مهمة جدا

الضرورة نسخ

المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف
الا نصف العبد انه يقع البيع على النصف بالف لان الاستثناء تكلم بالباقي
فكانه قال بعت نصف العبد بالف ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف
بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط
لانه بيع شئ من شيئين فصل في بيان التبديل وهو النسخ والبحث ههنا
في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا
عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول
موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان
الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا
بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه تع لان المقتول ميت باجله وفي حقنا
تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود لعنهم الله تع فعند بعضهم
باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لايتصور
من مسلم ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عليه السلام وتلك
الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى
بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة
اذ ثبت في القران ان موسى وعيسى بشرا بشرع محمد عليه السلام واوجبا الرجوع
اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لايسمى الثاني ناسخا ونحن نقول بان
الله تع سماه نسخا بقوله ما ننسخ من آية اما النقل ففي التورية تمسكوا بالسبت
ما دامت السموات والارض وادعوا نقله متواترا ويدعون النقل عن موسى عم
انه لا نسخ لشريعته قلنا هذه الدعوى غير صحيح لوجود التحريف واما العقل فلانه
يوجب كون الشئ مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب
البداء والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام و
وحل الجزء اي حواء له لاينكره احد ثم نسخ في غير شريعته ولان الامر للوجوب

في بيان التبديل اي النسخ

تم

خيا

حقه

لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل
الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء
بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون
نص ما في زمن النبي عم حجة الا في وقت نزوله واما بعده فلا والجواب عن هذا
اما الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يغير واما بان النص
يدل على شرعيته موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ فبهذا يندفع التعارض
المذكور اعلم ان فخر الاسلام اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا
عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون
الشيء مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان
البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون النص ما
في زمن حيوة النبي عم حجة الا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول
باطل وانما قيدناه بزمن النبي عم لان لو فاته ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرايع
التي قبض عليها النبي عم قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما
انه نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغيير معلوما
فلما نزل حكم على النبي عم حكم فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه
لم ينزل مغيرا ولو نزل لبين النبي عليه السلام فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل
هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما انه لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل بالنص
يدل على شرعية موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض
المذكور وهو كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في زمان واحد لان النطق الاول
حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول
وهذا عين ما ذكر في اول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت
الى اخره فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور لان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب
وفي هذا حكمة بالغة وهي كالاحياء ثم الاماتة وايضا يمكن حسن الشيء وقبحه في

بالزام صح

زمانين واما محله فاعلم ان الحكم اما انه لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية
مثل وحدانية الله تع وامثالها وما يجري مجراها كالامور الحسية والاخبارات
عن الامور الماضية او الحاصلة او المستقبلة نحو فسجد الملائكة واما انه يحتمل كالاحكام
الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تأبيد نصا كقوله تع وجاعل الذين اتبعوك الاية
وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرايع التي قبض
عليها النبي عم فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت عطف
على تأبيد في قوله اما ان لحقه تأبيد فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون
الحكم مطلقا عنهما اي عن التأبيد والتوقيت فالذي يجري فيه النسخ هذا
فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف اذ لا حاجة الى التمكن من
الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل
فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد
على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد
فقط او الاعتقاد والعمل جميعا وههنا اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد
والعمل الاعتقاد اقوى فانه يصح ان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه
وهو اي الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل يمكن ان يسقط
لعذر كالاقرار والصلوة والصوم ونحوها فذبح ابرهيم عليه السلام من
هذا القبيل اي من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض وعند البعض ليس بنسخ
فان الاستخلاف لا يكون نسخا لان الاستخلاف لا يكون الا مع تقرير الاصل
على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الامر بالفداء
حرم الاصل فيكون نسخا هذا اشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابرهيم
ليس بنسخ قلنا لما قام الغير مقامه عاد الحرمة الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب
او السنة لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عم
يكون من باب السنة لانه متفرد ببيان الشرايع وان كان بعده فلا نسخ

حكام

بد

هو

النسخ اما الكتاب واما السنة

فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة بالسنة او الكتاب بالسنة
او بالعكس قال الشافعي بنفي الاخيرين لقوله تع نأت بخير منها او مثلها
دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اي دون الكتاب
وقوله قل ما يكون لي ان أبدله من تلقاء نفسي ولقوله عليه السلام اذا روي لكم عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله تع الحديث اوله قوله عم يكثر لكم الاحاديث
من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تع فان وافقه
فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن
خالف ما زعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا
فالتعاون بينهما واحتج بعض اصحابنا اي على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه
نسخ قوله تع الوصية للوالدين والاقربين اول الآية قوله تع كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عم
لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله فامسكوهن الآية اول الآية قوله تعالى
واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا
فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عم
الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد اي ما مر من الاحتجاجين
لبعض اصحابنا فاسد واستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان
لان الوصية لوارث نسخت بآية المواريث اذ في الاول فوضها الينا ثم
تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله وقوله عم
ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد
الاحتجاج الثاني بقوله ولان عمر قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تع
فقوله فامسكوهن لم ينسخ بقوله عم الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ
تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب

بالسنة اراد بذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال والحجة انه عليه السلام حين كان [بمكة]
يصلي الى الكعبة وبعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول انه كان
بالكتاب نسخ بالسنة والثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب انه عليه السلام
لما كان بمكة يتوجه الى الكعبة ولا يدري انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم
المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة
ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب
متيقن به اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وحديث عائشة دليل
على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت عائشة ما قبض رسول الله حتى اباح
الله له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
ولانه بعث مبينا فيجوز له بيان مدة حكم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز ان يبين انه
بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي غير متلو وقوله نأت بخير منها اي فيما يرجع الى مصالح
العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها انما ينسخ حكمه لا نظمه وهما في الحكم مثلان
ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا ينسخ نظم الكتاب فان الاحكام
المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل ينسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم
مثلان وان الكتاب ارجح في النظم فان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة
في الصلوة ونحوها وليس ذلك من تلقاء نفسه لقوله تع ان هو الا وحي يوحى
اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب قوله قل ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله تع اذا اشكل
تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث وهو
قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي وما ذكر من الطعن فانه في
نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن
ان الكل من عند الله تع ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن
الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزل الرسول عم وتعظيم سنته ولنظائر نسخ الكتاب

كثير كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت
عايشة ما قبض النبي عم حتى اباح الله له من النساء ما شاء فيكون قوله
لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب كنسخ التوجه الى
بيت المقدس بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام
كنت نهيتكم من زيارة القبور الا فزوروها الحديث يجوز ان يكون الناسخ
الشق عندنا لانه في ابتداء الاسلام كل من عليه الصوم كان مخيرا بين الصوم
والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف لقوله تع
نات بخير منها او مثلها قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب
لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد
ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما اي بين المتواتر
والاحاد وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا قالوا وقد رفعا
بموت العلماء او بالانساء كصحف ابرهيم عليه السلام والانساء كان للقران في
زمن النبي عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فاما بعد
وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما
التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما و
قوله تع فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظايره كثيرة كوصية الوالدين
وسورة الكافرين ونحوهما ونسخ قراة ابن مسعود وهو ثلثة ايام متتابعات
مع بقاء حكمه ولان حكمه اي حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والاخر
بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمته للجنب والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما
بدون الاخر واما وصف الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط
فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا وذكروا انها اما بزيادة جزء
كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة واما برفع مفهوم
المخالفة كما لو قال في العلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة وهي نسخ عندنا

اي الزيادة على النص نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث اذ لا نقول بالمفهوم
اي بمفهوم المخالفة ان في المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة
على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة
وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة
فاقول يجب استثناء الثالث اذ الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا
عند ابي حنيفة بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي لا مطلقا
وقيل نسخ في الثالث ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب
الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف مثلا والتخيير في الثلاثة
بعد ما كان في الاثنين كالشاهد واليمين كانه في الكتاب التخيير بين الاثنين
بشهادة رجلين او رجل وامرأتين فزاد الشافعي امرا ثالثا وهو الشاهد ويمين
المدعي لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير ان ابن الحاجب اورد ههنا
ثلثة امثلة فالاول هو كزيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه
على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران
وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا فانه
فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان
على هذا التفسير لان في هاتين الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة
وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار البعض
قول ابي الحسين وذكر في المحصول واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين
وهو انه لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان اي الشيء المبدل حكما
شرعيا يكون نسخا والا نحو ان يكون عدما اصليا فلا لنا ان زيادة الجزء واما
بالتخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان الواجب واحدا او واحدا اثنين فيرفع حرمة
الترك واما بايجاب شيء زايد فيرفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على
ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بينا

الهوامش: المسجد — وقيل نسخ

وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما يكون بثلثة امور الاول
بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا حرمة ترك ذلك
الواجب الوحيد والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا
برفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زايد فالزيادة
ههنا يرفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال
في المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النص وايضا المطلق
يجري على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد
الاثنين واجزاء الاصل احكام شرعية قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست
بحكم شرعي لانها انما يثبت اذا لم يكن شيء اخر خلفا عنه والاصل عدمه
وقد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهو حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك
التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما
كانت ثابتة اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه اما اذا كان شيء آخر خلفا عن
ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف
وعدم الخلف عدم اصلي وكل مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك
ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا اثبت التخيير
بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى
هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تع فان لم يكونا رجلين الاية القاطع
على مذهب ابي الحسين فنص الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين فيمكن
ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا النص اوجب التيمم
على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ
عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن
ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين قلنا حرمة
الترك يثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به اي لا بعدم الخلف يعني عدم

يرفع

حكم

الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون
حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما يتوهم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا
اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم وغيرهما او وجوبهما مبنية على عدم
الخلف وايضا التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني
الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون اي الاستخلاف نسخا وان كان ففي المسح و
النبيذ بالخبر المشهور اي وان كان الاستخلاف نسخا ففي المسح على الخفين والوضوء
بالنبيذ ثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله فرجل
وامرأتان اي فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا ثم اورد الفرع على ان الزيادة
نسخ عندنا وقال فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء
وهو اي الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية
بخبر الواحد يرجع الى الكل والايمان على الرقبة بالقياس اي لا تزاد قيد الايمان
على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل يرد ههنا انكم زدتم الفاتحة
والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وان لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد
عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه
بدليل ظني وقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب
ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب
لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ حينئذ
بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب
اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء
لان الوضوء ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شيء
من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة
الا به بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا يجوز الصلوة الا بهما
فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل وهذا سر ان ابا حنيفة رح

تحته

وانما لم يثبت شم

في بيان الضرورة

جعل في الصلوة واجبا ولم يجعل ركنا في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام احكام الشريعة الغراء هو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء

وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب اذا بين يتعين الباقي لرب المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في صدر الكلام اي اذا بين تعين الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسد المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله وهذا هو وجه القياس واما وجه الاستحسان فمذكور في المتن والثاني ما يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور روي ان عمر رض حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاور عليا واشتهر في الصحابة ولم يرده احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما للمولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول جعل بيانا اي جعل اقرارا لحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو له علي مائة

الركن الثالث الاجماع

ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الآخر بيانا للاول وعند الشافعي المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة دراهم ونظائر ما فيجمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة قوله فيحمل على ذلك اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف كمائة وثلثة اثواب فان الآخر بيان للمائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز نجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له علي مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله مائة وثلثة اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله علي مائة وثوب ومائة وعبد لا نجعله بيانا للمائة وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على حكم شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قال على امر حتى يعم للحكم الشرعي وغيره ان الاحكام اما دينية او غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فانه وقع الاتفاق على مثل هذا ولم يقع فيها سواء حتى ان انكره احد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق اولا واما الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرنا في اول الكتاب انه لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس او بالعقل وكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عليه السلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الآخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عم فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يتوقف على الغيب فرجع الى الامر الاول وهو ان يكون امرا محسوسا ماضيا

وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع
بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيده
قطعية والبحث ههنا في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان
يثبت ذلك اما بالتكلم منهم او بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به و
يسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التكلم وعند البعض لا يثبت بالسكوت
لان عمر رض شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلي ساكت حتى سأله فروى
حديثا في قسمة الفضل لما شاور عمر الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة بتاخير
القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي ساكت حتى سأله فقال ارى ان تقسم
بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل عمر بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة
حتى سأله فهذا يدل على السكوت مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم في
اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرة وعلي ساكت فلما سأله قال ارى عليك
الغرة فلم يكن سكوته تسليما روى ان عمر ضرب امرأة لجناية فاسقطت
الجنين فشاور الصحابة فقالوا لا غرة عليك فانك مؤدب وما اردت
الا الخير وعلي ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة ولانه قد يكون للمهابة
كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال درته ذكر الامام شمس
الدين في شرح الفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة وباطل
عند ابن عباس رض وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب
وام او لاب مثاله زوج وام واخت لاب وام فعند العام المسئلة من ستة
وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج النصف ثلثه وللام الثلث اثنان
وللاخت الباقي وهذه اول مسئلة وقعت في نوبة عمر فاشار العباس
الى ان تقسيم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره احد وكان ابن عباس صبيا
فلما بلغ خالف فقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل
في المال نصفين وثلثا فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر رض قال كنت صبيا

وكان عمر رجلا مهيبا فهبته وقد يكون للتأمل وغيره اي يكون السكوت للتأمل وغيره
من الاسباب المانع للاظهار ولنا ان شرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد وفيه رد
المعتاد وانه يتولى الكبار الفتوى ويسلم سايرهم ولما كان الحكم عنده في الفتوى
فالسكوت حرام فالصحابة لا يطعنون بذلك واما سكوت علي يمكن حمله على ان
ما افتوا به من امساك المال اي مال فضل عنده وعدم الغرم عليه اي في مسئلة
الاسقاط كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل و
القال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان احسن وبعد التسليم اي بعد تسليم ان
ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطاء السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جايز
وذلك الى اخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة
بينهم في مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر رض وكان عمر الين للحق وان صح
فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه فان الواجب
عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس لسكوته عن
الحق لكن المناظرة غير واجبة وكان ابن عباس انما اعتذر عن الكف عن المناظرة
التي لم يكن واجبة عليه ولما شرطنا مضي مدة التأمل لم يرد الشبهة التي ذكر
وهو ان السكوت قد يكون للتأمل اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا
على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا و
بعضهم خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا نظيره انهم اختلفوا
في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض
بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد و
اختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة
فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا العلة
هو القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار
مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج

العدل

اختلاف الصحابة في قولين اجماع على نفي قول ثالث

مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين
وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث
الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في الفسخ بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق
الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض ثالث لم يقل به
احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين
فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط
واجب فشمول العدم او شمول الوجود ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج
من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة عند الشافعي والمس ناقض لا الخروج
فشمول الوجود او شمول العدم ثالث لم يقل به احد وقال بعض المتأخرين
الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه
لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول هو الصورتان الاوليان فان الاكتفاء
بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما
لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فهذا لاشتراك وهو عدم الاكتفاء
بالاشهر المجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان
الجد ومثال الثاني الامثلة الاخر فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب
واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق
صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزمه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل
اجماعا فان عند ابن مسعود الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل و
ابو حنيفة يوافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان
عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء
الحجب منتف اجماعا واما عند ابن مسعود فلثبوت الثاني واما عند غيره
فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة

في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى التمسك بالاجماع المركب
وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه الذي نقلته عن
بعض المتأخرين ليس بحق بل الحق في ذلك والله اعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم
يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار
لا يخلو من ان يكون ثابتا اولا فانه كان ثابتا يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن
ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم
في الحلي وهذا منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقية الوجوب في الحلي لكن يفيد نفي ما قال
الشافعي فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي
اما ان لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق ان التفصيل الذي
اختاره بعض المتأخرين وهو ان القول الثالث انه استلزم ابطال ما اجمعوا
عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول الثالث ان
استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي
ان القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في واحدة
لمسئلة العدة وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين ففي مسئلة الزوج
او الزوجة مع الابوين احد الشمولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما
او ثلث الباقي في كليهما فثلث الكل في احديهما دون الاخرى مخالف
للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب الخارج من غير السبيلين
احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب
مبطل للاجماع وكذا في الحلي والضمار وكذا القول بان العدة المذكورة
بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع فالشان في تمييز صورة
يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو
ان القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد من الاحكام الشرعية
فح يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك

يعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل

اقول

الثاني مسئلة

جميع الصور

نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد
اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان
العدة لا ينقضي بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد وهو
حكم شرعي واما مسئلة الربوا فعلة القدر مع الجنس والطعم مع الجنس لا يشتركان
في امر واحد وهو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد الامور امرا واحدا
فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا
فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد
الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي
وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء
عندنا وغسل المخرج عند الشافعي فالقول بان لا شيء من التطهير واجب
خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب ولا يكون مخالفا للاجماع
ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود مخالف للاجماع فنقول
الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما
حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا
كما اذا اخبرت امرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت فجاء
الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعي
من الاخير فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففي
هذه الصورة الافتراق حكم شرعي واما الثاني فاما ان يكون الثابت عند البعض
الوجود في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس
فالقول بان كلا منهما ناقض وليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع
فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة رحمه الله في مسئلة المس والقول
الشافعي في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة للاجماع ولو جعل الحكمان
حكما واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة رحمه الله

111

وعكسه قول الشافعي فهما لا يشتركان في امر واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فالقدر
ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس
المرأة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس فالذي خطر
ببالي انه لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا تجوز
للاحتجام والحكم عند الشافعي انها لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر
لا تعلق لاحدهما بالآخر فيمكن ان ابا حنيفة يكون مخطئا في الخروج مصيبا في
المس والشافعي يكون مخطئا في المس مصيبا في الخروج وليس من ضرورة كونه مخطئا
في احدهما ان يكون مخطئا في الآخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود
في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل
واما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج في الابوين والزوجة مع
الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب
ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي فح يكون الافتراق
باطلا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح
عندنا وعند الشافعي لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب
دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم يشتركان في حكم
شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة
بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان
مساواة الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم يعهد حكما
شرعيا وكذا في العيوب الخمسة المساواة بينهما لم يعهد حكما شرعيا واما ان يكون
الثابت عند البعض الوجود في احدهما مع العدم في الآخر وعند البعض الوجود
في كليهما او العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي وجواز
كليهما عند ابي حنيفة رحمه الله فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز
الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع المفاتيح والبيع بشرط

مطلب

فان الثانى يفيد الملك عند ابى حنيفة رحمه الله دون الاول وعند الشافعى كل منهما
لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتها الملك او افادة
الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق فى هذه المسئلة
واما الثانى ففى اهلية من ينعقد الاجماع وهى لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة
فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس
اليها وليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب او السفه
وكذا المجون ان البدعة لا يخلو من احد الامرين اما التعصب واما السفه
لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويجادل
فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب
يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل واما المجون فهو عدم المبالاة
فالمعنى الماجن هو الذى يعلم الناس الحيل واما عامة الناس ففيما
لا يحتاج الى الرأى كنقل القرآن وامهات الشرائع دخولهم فى الاجماع
كالمجتهدين وفيما يحتاج الى الرأى لا عبرة بهم ان الاجماع على
نوعين اجماع يفيد قطعية الحكم اى سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع
بل الاجماع يفيد القطعية والثانى اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند
الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة توكيد فنقل القرآن وامهات
الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقى مخالف واحد
وذلك المخالف او مخالف اخر فى عهد اخر لا يكون بالمخالفة واما الاجماع الثانى
فليس كذلك فان الحكم قطعى بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام
لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر جاحد الاجماع بل لا يمكن لاحد من الخواص
والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع
بالصحابة لانهم هم الاصول فى امور الدين والبعض بعترة الرسول عم
لطهارتهم عن الرجس والبعض بعضهم باهل المدينة لقوله عم ان المدينة

الاجماع

طيبة تنفى خبثها وان الخطأ خبث الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل
على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشئ من هذا وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل
بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع
الامة فما بقى احد اهله لا يكون اجماعا وربما كان يختلف الصحابة والمخالف واحد
فى مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو امة مطلقة والمراد بالامة
المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عم واصحابه دون
اهل البدع واما الثالث ففى شروطه انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعى
يشترط انهم يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا
يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا شرط البعض كونه فى مسئلة
غير مجتهد فيها فى الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لان
ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق ولان فى تصحيح هذا
تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد
وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم
تضليل الذى ذكر ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اى لا يكون
الدليل مقرونا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اى يكون
الدليل مقرونا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذى هو حق
عند الله تعالى فان اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة
اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون احد منهم ضالا
ومخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل
المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع
لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر
الى الدليل وان اراد المعنى الثانى فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع
بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق

لا يعد وهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله
واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير
لازم لان دليلهم كان دليلا فى ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا فى زمان حدوث
الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نم امتناعه لان المجتهد يخطئ
ويصيب فاذا وقع الخلاف فى مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع
والى حكم الله تعالى مخطئ وضال واما الرابع ففى حكمه وهو انه يثبت الحكم يقينا حتى يكون

التقصير

جاحده كافرا لكن   ويتبع غير سبيل المؤمنين   الوعيد متعلق بالمجموع وهو
المشاقة والاتباع   بل الكل واحد والا لم يكن فى ضمه الى المشاقة اولا لان

فائدة

ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله
ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اى نجعله واليا لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال
انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد ولا شك
ان مشاقة الرسول وحدها يستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام
لم يكن فى ضمه الى المشاقة فائدة وكان الكلام ح ركيكا كما لو قال ومن يشاقق
الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك
ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلى ادعوا الى الله الآية
فيكون الواجب اتباع   سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون
غير ما اتى به النبى عليه السلام لانه ان كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة للرسول
ويكون المعطوف اى الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة ولا يمكن ايضا
ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبى عم اذ لو كان كذلك لكان
ما اتى به النبى عم غير سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبى عم ومن غيره فهذا الخبر
يكون وجب الاتباع اتفاق الامة حصل المط وان اشترط فمع عدم الاتفاق اذا
كان وجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون وجب الاتباع
اذا كان سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبى عم ومن غيره فما اتى به النبى

فيكون اتباعه حراما وخللا فى الوعيد
فيكون بسبيل المؤمنين صح
فان شرط لكونه واجب
الاتباع م

يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا فى الوعيد   لا يكون غير
سبيل المؤمنين لان جزء الشئ لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه
انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لى غير عشرة دراهم
مع انه يملك اجزاء العشرة   ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس
بقوى لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبى عم غير سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف
عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل
المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول
مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله فى الوجود الخارجى لقوله تع من يطع الرسول
فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم ولقوله تع كنتم خير امة الآية والخيرية توجب
الحقية فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تع فماذا بعد الحق الا الضلال
ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم على انه تع قد وصفهم بقوله
تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشئ يكون ذلك الشئ
معروفا واذا نهوا عن الشئ يكون ذلك الشئ منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله تع
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والوساطة العدالة
ومنه قال اوسطهم وكل الفضائل منحصرة فى التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس
الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية
وهى متوسطة بين الجربزة والغباوة فتوسطه ان ينتهى القوة العقلية الى حد
يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذى وجب ان يتوقف عليه ولا
يتعمق فيما ليس مما من شانه التعمق كالتفكر فى المتشابهات والتفتيش فى مسئلة القضاء
والقدر والشروع بمجرد العقل فى المبداء والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة
هى نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهى متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة
وهى نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهى متوسطة بين التهور والجبن وانما
يحصل فيهما التوسط لان النفس الحيوانية هى مركب الروح الانسانية فى بدن

من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا يجمح بل ينقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع
اي الحكمة والشجاعة والعفة هي العدالة فلهذا فسروا الوساطة بالعدالة فالعدالة
يقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وينفي الزيغ عن سواء السبيل وقوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن
هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله تع ومن يشاقق الرسول
فقد عرفت ما عليه واما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة
قطعية ليست بقوية وما ذكر من اخبار الآحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر
غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلائل دالة
على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على المدلول المط فانا اذكر ما سنح للخاطر
القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو
العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا لصا هي المتواترات
والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فانه لم يكن ثابتة عندهم فتواطؤهم
على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك يلزم القدح في المتواترات وان كانت
ثابتة عندهم بحكم العقل به انه لم يتوقف على السمع فانه كان واجبا على تقدير
تصور الطرفين في نفس الامر بديهة او كسبا فهو المط وان كان واجبا في
اعتقادهم الا انه خطأ فوقوع الخطاء بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء والحكماء
والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب انه لا اعتماد على العقل اصلا
وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يقع في العقول وانه لم يكن وجد
اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاقي لا يكثر ولولا ذلك يلزم القدح في المجربات
وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بانه يحكم بامتناع
الكذب من قائله فهو المط وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب
بطل لما مر لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه
ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهده من الرسوم والعادات كلاهما

فيما يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله تع فلا يرد ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يخافوا
ان يعنتهم الناس على ترك الرسوم بل نقضوها وهم قد اعتقدوا وانما نحن بصدده
وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها و
الثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عليه السلام في عصر على امر فهذا من خواص
امة محمد عم فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال تع اليوم اكملت لكم دينكم ولا
شك ان الاحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية
القلة فلو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون
الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فان
استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله
فان اتفاقهم صارت بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تع
ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وقوله وما تفرق
الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا قوله تع فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباعه كل قوم طائفة المتفقهة
فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اقوامهم به يجب
قبوله فان اتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا
قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم
المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم
الحكام فانه لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم
والاجتهاد لقوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا
على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة
في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وايضا قوله تع وما كان الله ليضل قوما بعد اذ
هديهم يدل على انه لا يلقي في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا
لقوله تع فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تع ونفس وما سويها فالهمها

فجورها وتقويها قد افلح من زكيها يدل على ان النفس المزكاة كهي المشرقة
بالعلم والعمل وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم
على انه لا يكون قطعيا الا ان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع
حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لو لا ذلك
لا يكون كلهم الا كذابا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون
الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون
قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور وبقي الدليل الذي هو
الوحي فصار كان كل واحد قال انه وصل الي من الكتاب او السنة ما يدل
على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا
على ان الاجماع الذي ندعي انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع
اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع اهل العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول
لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على
مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المط كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله عم
من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عم عليكم بالسواد الاعظم
فالغرض من هذا ان الدلالة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث
يوجب العلم اليقيني والله اعلم ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع
من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم فهذا
اجماع مختلف فيه وفي هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين و
الاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما الحاجة
فهي السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد او القياس عندنا وعند البعض
لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع لغوا وكونه حجة ليس من قبل دليله بل لعينه
كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة
وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة

يلهمها الفجور والشر لا سيما عند الاجماع والنفس المزكاة صح

اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس
وقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية
في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرناه وايضا لا يشعر بعدم بقائه في الاصل
في وضعها اللغوي الا ترى ان تعدية الفعل هي ان لا يقتصر على التعليق
بالفاعل بل تعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد ههنا ان لا يقتصر
ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا فلا حاجة الى ان يقال
تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا يمكن الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع
وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا يدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة
النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص
والقياس وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس
فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع ذكر فخر الاسلام
ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم به الشيء والحكم الاثر
الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة
اي العلم بالعلة ثم التعدية هي اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل
هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس
والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي
لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع
لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد انه تكون خارجة عن المعلول
وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة
ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا لا انه يثبت ابتداء
اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا فما ذكرنا من
اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لان القياس مظهر للحكم لا مثبت واصحاب الظواهر
نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرعيات

بل يشعر ببقائه في الاصل

اتفق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس

القياس يفيد غلبة الظن بانه يثبت ابتداء

مثبت الحكم ابتداء لان مثبت هو الله وهذا ما قالوا ان القياس

نفى القياس اصحاب الظواهر

قوله تع ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء
يكون كل الاحكام مستفادا من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد
في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين انه كان المراد به
الكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم ح وان كان المراد به القران فالتمسك به
كما ذكرنا في قوله تعالى تبيانا لكل شيء وقوله عليه السلام فقاسوا ما لم يكن بما قد
كان فضلوا واضلوا لفظ الحديث هكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى
كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن الى آخره ولان العمل بالاصل ممكن
وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا
ان يكون ميتة او دما مسفوحا الآية فكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون
محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع فهو قادر
على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف الضمير يرجع الى الا
اي اثبات الحكم المذكور في حقه تعالى ولانه طاعة الله تعالى والمراد بالحكم ههنا المحكوم
ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر المقادير
الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيمة المتلفات
ونحوهما فان العمل بالاصل لا يمكن ثمه وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس او العقل
فقوله بخلاف امر الحرب جواب سوال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها
القياس والعمل بالرأي اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب
بالفرق المذكور وكذا امر القبلة اي يدرك بالحس او بالعقل اما بالسفر او بمجاورة
الكواكب ونحوهما فالاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرينة الحالية
ان النص المتمسك به للقايسين هو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الكلام وقوله وشاورهم في الامر
محمول على الحرب اي انه تمسك به احد على صحة العمل بالرأي في الاحكام الشرعية
نقول انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار

النص المتمسك به للقياسيين قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار

رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ والقياس
ما هو رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور
والتركيب يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة لان سياق الكلام
للاتعاظ وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق لان
سياق الكلام له والقياس يكون بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له
سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة اي ما ذكرنا انه يدل
على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره
فالان سلمنا ان المراد بالاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة
النص الذي يسمى فحوى الكلام ولحنه اي طريق دلالة النص في هذه الصورة
ان في النص ذكر الله هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة
ثم امر بالاعتبار للكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء
فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت
وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات
القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم
من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان
يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم
بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا
جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ
باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم لوجود المسبب
حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون
صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون ح هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت
القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من اللفظ لغة

وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا ولا يلزم
الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف
في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظيره اي نظير
القياس وانما اورد النظير ههنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية
اعتبار بحسب الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار
في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب
اي بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف ذلك الى قوله
مثلا بمثل اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرهان
مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون
هذه الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل
ربوا اي الفضل على القدر لانه فضل خال عن العوض فحكم النص وجوب
المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما تثبت
المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات
اعتبرناها بالحنطة وايضا حديث معاذ رض عطف على قوله تع فاعتبروا
وحديثه ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في
كتاب الله تع قال فان لم تجد في كتاب الله تع قال اقضي بما قضى به رسول الله
قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي وفق
رسول رسول الله عليه السلام بما يرضى به رسوله وقد روينا ما هو قياس
عن النبي عم في آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام ارايت لو كان على
ابيك دين فقضيته وحديث قبلة الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم
فيه اي في القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة
على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا لمعناه لان التبيان يتعلق
بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص لم يكن

النص على هذا دالا على حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله تع ولا رطب ولا
يابس الا في كتاب مبين فكل شيء يكون في كتاب الله تع بعضه لفظا وبعضه
معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم شان
والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار النظم
في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكرو القياس فانهم عملوا
بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن
بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلعا وقد
فتح الله تع العلماء الراسخين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الاستار
عن جمال معاني التنزيل وانكاره عليه السلام لقياس بني اسرائيل بناء على جهلهم
وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل اي الاستصحاب عمل بلا دليل
لان وجود الشيء وعدمه في زماننا لا يدل على بقائه فان الممكنات
توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقوله لا اجد ليس امرا به اي بالعمل بالاصل
بل بالعمل بالنص اي بل هو امر بالعمل بالنص وهو الذي خلق لكم ما في الارض
جميعا وكل ما لم توجد حرمته فيما اوحي الى النبي عليه السلام يكون حلالا بقوله تع
خلق لكم ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض
بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص والظن كاف للعمل جواب
عن قولهم فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حقه تع باذنه
ولا نعمل به اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله
ولا مدخل للعقل في دركها شرطه اي شرط القياس اعلم ان للقياس
اربعة شرائط اولها ان لا يكون حكم الاصل اي المقيس عليه مخصوصا به اي بالاصل
بنص كشهادة خزيمة والاحكام المخصوصة بالنبي عليه السلام وان لا يكون
اي حكم الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو اما بان لا يدركه
العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسي فانه

الكتاب

لفظا في المقيس عليه موجود في الكتاب لفظا

شرط القياس

اي معدولا به لكان من العدول لانه لازم ويجوز كونه من العدل وهو الصرف

ما يتعلق باعداد الركعات

بالى ركن الصوم اى العدول عن القياس باحد الامرين اما انه لا يدرك العقل
حكم الاصل اى لا يدرك علته حكمية كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى
عن سنن القياس اى عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسى
فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقيق الفطر من كل ما دخل في الجوف
واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطاء
على الاكل ناسيا وكتقوم المنافع فى الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس
لانه اى التقوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض
وان منع استحالة بقاء الاعراض مثل هذه الاعراض اى المنافع لا شك
فى استحالة بقائها والقياس يقتضى عدم تقوم كل ما لا يبقى فاذا كان
تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع فى الغصب
على تقومها فى الاجارة وان يكون المعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث
وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهى هذه ثابتا باحد الاصول الثلثة اى الكتاب
والسنة والاجماع من غير تغيير الى فرع متعلق بالمعدى هو نظيره اى الفرع
يكون نظير الاصل ولا نص فيه اى فى الفرع والمراد نص دال على الحكم
المعدى او عدمه لا مطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس لما بينا فى
الحقيقة والمجاز ان فى الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل
ونحوهما وقد يراعى المعنى كما فى القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هو
للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار المائع فيه
فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين ساير الالفاظ
كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا تطلق على ساير الاشربة
لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق
حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا واللواطة ولا يقال الذمى
اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله من غير تغيير لان

الحكم فى الاصل وهو المسلم حرمة تنتهى بالكفارة وفى الذمى حرمة لا تنتهى
بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وكذلك تعليل الربوا بالطعم
فانه يوجب فى العدديات حرمة مطلقة وهى فى الاصل مقيدة بعدم
التساوى حتى لو روعى التساوى لم يبق الحرمة فى الاصل وهو الحنطة
والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوى فى العدديات لان التساوى
فى الاصل انما هو بالكيل والعدديات ليست بمكيلة والتساوى بالعدد
غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخطاء على النسيان فى عدم الافطار
هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر
النسيان فلا يصح ان كان فى الفرع نص هذا بيان تفريع قوله ولا نص
فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل الضمير
فى قوله ان كان وفى قوله فلا حاجة اليه وفى قوله يبطل ترجع الى القياس
وان لا يغير اى القياس حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية
التمليك فى طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين وكذا شرط الايمان فى كفارة اليمين قياسا
على كفارة القتل يخالف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل
يخالف قوله عليه السلام الى اجل معلوم وايضا لم يعده اى الشافعى كما هو
فى الاصل فهذا بيان ان فى قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين
احدهما انه يغير النص والثانى ان الحكم لم يعد كما هو فى المقيس عليه بل عدى
بنوع تغيير وقد بينا فى الشرط الثالث بطلان هذا اذ فى الاصل جعل الاجل
خلفا عن وجود المعقود عليه ليتمكن تحصيله فيه وههنا اسقطه   انتم
غيرتم ايضا قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه
يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل
بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر اى قلتم ان علة الربوا هى

هى القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود فى بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى
فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا فى دفع القيم فى الزكوة اى غير تم النص
وهو قوله فى خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين
ذلك الشئ دون القيمة وفى صرفها الى صنف واحد اى غير تم النص الدال
على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تع انما الصدقات للفقراء الآية
بالتعليل بالحاجة اى قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى
موجود فى دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء
التى تمس بها الحاجة وفى دفع عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما
لا يحتاج الفقير الى ذلك الشئ بل يحتاج الى غيره وقد قلتم عد الاصناف
لبيان مواقع الحاجة والعلة هى دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد
يوجد فيه الحاجة للتعليل بالحاجة فى الصورتين مغير لحكم النص وفى جواز غير لفظ
تكبيرة الافتتاح اى غير تم النص وهو قوله وربك فكبر بالتعليل ان المراد
تعظيم الله تعالى فيجوز باى لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفى ازالة الخبث بغير الماء
اى غير تم النص وهو قوله عليه السلام الماء طهور وقوله حتيه واقرصيه ثم اغسليه
بالماء المراد التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير لان المراد التسوية
الشرعية فى قوله عليه السلام الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا فى المطعومات
التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير فلا نم انه يعم القليل والكثير كما يقال
لا يقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا يقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين
الا بالسكين فيقتل حيوانا لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهى
وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة
حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهى مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم اى انما
كان التعليل فى دفع القيم تغيير النص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا
للفقير بعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هى

نم

حق الله تعالى لكن سقط حقه فى صورة ذلك الوجب باذنه بدلالة النص عليه لانه
وعد ارزاق الفقراء بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا
مسمى ثم امر باداء تلك المواعيد وهى الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن
ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان
يعد مواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه باداءها من مال معين عنده يكون
اذنا بالاستبدال فكذا ههنا فثبت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحية
عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقراء فالحكم الاول يثبت بدلالة النص
واما الحكم الثانى المستفاد من قوله فى خمس من الابل السائمة شاة فقد
عللناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة لعدة
ان لم يكن كذلك فى الامم الماضية فان كانت عين الشاة صالحة للصرف
الى الفقير للحاجة تكون قيمتها صالحة ايضا بهذه العلة فالتعليل وقع فى
هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل التغيير فى الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا
بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل فى حكم آخر ليس فيه تغيير
النص وهذا معنى قول فخر الاسلام فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل
وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد
ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا فى الشاة فعللناه بالتقوم
وعديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء
يد الفقير قال عليه السلام الصدقة تقع فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير
ففى حال ابتداء يد الفقير يقع لله تعالى وفى حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله
صلاح الصرف اى صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير
وقوله ليصير مصروفا علة غائية للصلاح اى صلاحية الشاة للصرف الى الفقير
ليصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق
بالوقوع ليصير يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا

الفقير

خبر صار فهذا الحكم المذكور وفي قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالى وفي البقاء
مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه
من غير اذنه وهذه المسئلة مع هذه العبارة من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول
وذكر الاصناف لعد المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية
ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك
فيلزم ح دفع ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان
الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجمع لما عرفت ان حرف التعريف
اذا دخل على الجمع تبطل معنى الجمعية ويراد الجنس وايضا في هذا الموضع لو اريد
الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الفقراء والمساكين وهذا
غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع
الفقراء بحيث لا يحرم واحد على انه ان اريد هذا يبطل مذهب الشافعي رحمه الله
واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير
والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي
يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعد المصارف والتكبير لتعظيم الله
فاداء القيمة وذكر لفظ آخر يكونان في معنى المنصوص ان بعض العلماء
فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء
ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة هي له تعالى بمنزلة الرداء للانسان
والعظمة بمنزلة الازار فالاول ادل على الظهور والثاني على البطون
فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل
الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى وربك فعظم اي قل او افعل
ما فيه تعظيم الله تعالى والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس
في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله بالتعظيم والجلال واثبات
المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه لم يعض صفات الله تعالى

مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل
لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع
وانما ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص
فلذلك جمعهما في سلك واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها
انه ان اورد الاشكال على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام
الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله
عليه السلام حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء
ليس مقصودا بالذات لان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض
سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله بالذات لم يسقط بدون العذر
لكن الواجب ازالة العين النجسة فيجوز بكل ما يصلح لها وانما لا يزول الحدث
بسائر المايعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته
معقولة ولا يضر ان يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج وهو انه لا ينجس كل ما
يصل اليه ولان الماء مطهر طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثل مايع يزيل
به الخبث لا الحدث لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم
يأتي الجواب في فصل المناقضة ان شاء الله تعالى العلة قيل
المعرف ويشكل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف
اي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست
في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا يدخل العلامة في تعريف العلة ولا
يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى
العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة
الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل
المؤثر في الحقيقة ليست بمؤثرة ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد
بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض الطوائف

العلة بالمؤثر فانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات
لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم
المصطلح هو اثر حكم الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس
انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى
رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد
بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص
بالقتل والاحتراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية
فكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة
فكما ان النار علة للاحتراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق
فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل
العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء
ويخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية
كذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار
فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة على ما عرف في علم الكلام
الا انه يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا فانا
مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان
كان في الحقيقة المقتول ميت باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى
الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب
بعض الناس عرفوا العلة بالباعث بمعنى ما يكون باعثا للشارع على شرع
الحكم كما في قولك جئت لاكرامك الاكرام باعث على المجيء والقتل العمد باعث
للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب
احترازا عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله شرع الحكم عندهم على
ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم اي المشتمل على حكمة

بانه حكم انه كلما وجد ذلك

مقصوده للشارع في شرعه الحكم هذا تفسير للباعث لا على سبيل الايجاب
فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم
على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص في القتل العمد
والعدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع اي
الى العباد او دفع ضرر اي عن العباد وهذا مبني على ان افعال الله تعالى
معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه خلافا
للمعتزلة واما البعد عن الحق قول من قال انها ليست معللة بها فان بعثة
الانبياء لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد
انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما امروا
الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا و
ايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث وليلهم انه انما فعل لغرض فان
لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان
اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون
مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه تعالى وههنا راجع الى العبد و
اجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة
اليه تعالى لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه يلزم الترجيح من
غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال
اقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون
غرضا وداعيا ولا نسلم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة
الى العبد مرجحا وكون العلة بهذا مناسبة اي كونها بحيث تجلب
النفع الى العباد او يدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب
ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقال القاضي الامام ابو زيد الوصف المناسب
ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي

قد مر

واما اقناعي فالحقيقي اما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق
فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة
والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهو اما ضرورية وهي
خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة
والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات
والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا
وحربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف
المناسب هو الصغر والحكم الشرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت
الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت
الكفو لا الى بدل واما انه لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل التحسين كحرمة
القاذورات فانها حرمة لنجاستها وعلو منصب الادمي فلا يحسن تناولها
والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تأمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها
من حيث انها نجاسة تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة
كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة
لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم الى
وصف ظاهر منضبط يدور معها اي يدور الوصف مع الحكمة او يغلب وجودها
اي وجود الحكمة عنده اي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف
يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة
هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود الضرر
لا يتحقق الا وان يكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر
فترتب يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب وههنا ابحاث
الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال
الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام

دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص موجب
بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل وعند
البعض هي معلقة بكل وصف الا المانع لان كل وصف صالح لهذا اي التعليل
والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته لا
بالعلة اي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته
لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب آخر
عن قوله ان النص موجب بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم
بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي معللة
لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر فلو علل
بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك اي مع ما قال
الشافعي من الدليل على ان هذا النص المعلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص
الغير المعللة نظيره في حديث الربوا ان قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين
وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن الربوا
بالدين فانه عليه السلام نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط تعيين الآخر احترازا
عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا
حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بالشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي التقابض
في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا النسيئة نعلله
في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض
وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا
في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بالشعير بغير عينه نسيئة فشبهة الفضل قائمة
لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا
معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر
يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على

نعم النص موجب بصيغته للحكم

بغير

الضرر

النفس

الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر

ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا في العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص
او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه
لا يثبت التاثير الا وان يثبت كون هذا النص المعقلة لانه كلما يثبت اعتبار
الشارع جنس هذا الوصف او نوعه يثبت ان هذا النص من النصوص
المعقلة الثاني يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة في المضروب
عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا
حتى يجب الزكوة في الحلي وللربوا عنده وعارضا كالكيل للربوا فان الكيل
ليس بلازم حتى الحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا وخفيا وايضا
اي اسم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا
اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما
كقوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين قاس النبي عليه السلام
اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما
دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه
مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد قياس عدم جواز
بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق
موت المولى هذا الحكم شرعي وانما قال بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد
كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب
وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما سياتي مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة
القاصرة عندنا وعند الشافعي يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة
غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة
مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليها اتفاقا لان الحكم في الاصل
ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لا وانما يجوز التعليل للاعتبار
اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله تعالى وقالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في

اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة
الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه
عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل في الغير اي التعليل لا يتوقف
على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد
واعلم ان اكثر العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب الشافعي
فيها توهما منهم ان الحق ان يتفكروا اولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل
ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة
في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا لا بل يقتصر على مورد النص او مورد
الاجماع مقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة
حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير
عند ابي حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالاحالة عند الشافعي رحمه الله ومعنى التاثير اعتبار
الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا
على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلية اصلا لان
نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى ان الشارع
اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي لما كان مجرد الاحالة كافيا يحصل الوقوف
على العلية مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان
الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط
على كونه علة عندنا خلافا له وهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم
صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد
في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة
هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمنع وعندنا لا لانه لا اعتبار لغلبة
الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يعارض غلبة
الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا

في جنس هذا الحكم او نوعه

من المفهوم

على ابيك

لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة

الثمنية فهي مقتصرة على الذهب والفضة صح

النص

فی الحکم فهذا المعنی لا یمنع التعلیل بالوصف المتعدی المؤثر فکذا ههنا الا اذا کان
الوصف القاصر یثبت علیته بالنص کقوله علیه السلام حرمت الخمر لعینها فح
یثبت علیته فیکون مانعا من علیة الوصف الآخر **فان قیل** تعلیلکم بالثمنیة للزکوة
فی المضروب تعلیل بالوصف القاصر **قلنا** لا بل متعد الی الحلی **فان قیل** تعدیه
الی الحلی لا یدل علی کونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنیة علی
التاثیر **قلنا** معنی قولنا ان الثمنیة علة للزکوة فی المضروب هو ان کون
الذهب والفضة خلقا ثمنین دلیل علی انهما غیر مصروفین الی الحوائج
الاصلیة بل هما من اموال التجارة خلقة فیکونان من المال النامی وتاثیر المال
النامی فی وجوب الزکوة عرف شرعا فمعنی کون الثمنیة علة للزکوة
ان الثمنیة من جزئیات کون المال نامیا فیکون علة مؤثرة باعتبار
ان الشارع اعتبر جنسه فی حکم وجوب الزکوة فالعلة فی الحقیقة النماء لا الثمنیة
ولا یجوز التعلیل بعلة تختلف فی وجودها فی الفرع او فی الاصل
کقوله فی الاخ انه شخص یصح التکفیر باعتاقه فلا یعتق اذا ملکه کابن العم
فانه ان اراد عتقه اذا ملکه لا یفیده لان هذا الوصف غیر موجود فی ابن العم
وان اراد اعتاقه بعد ما ملکه فلا نم ذلک فی الاخ وکقوله ان تزوجت
زینب فکذا تعلیق فلا یصح بلا نکاح کما لو قال زینب التی اتزوجها
طالق لانا نمنع وجود التعلیق فی الاصل او یثبت الحکم فی الاصل بالاجماع
مع الاختلاف فی العلة کقوله فی قتل الحر بالعبد عبد فلا یقتل به الحر کالمکاتب
ای مکاتب قتل وله مال یفی ببدل الکتابة وله وارث من غیر سیده فنقول
العلة فی الاصل جهالة المستحق لا کونه عبدا ولا یجوز التعلیل بوصف
یقع فیه الفرق کقوله مکاتب فلا یصح التکفیر باعتاقه کما اذا ادی
بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض مانع الثالث یعرف
العلة بامور اولها النص اما صریحا کقوله تعالی کیلا یکون دولة

یقال صار الفیء دولة بینهم یتداولونه بان یکون مرة لهذا او مرة لذلک
وقوله تعالی لدلوک الشمس وقوله فبما رحمة من الله وغیرها من الفاظ التعلیل
او ایماء بان ترتب الحکم علی الوصف بالفاء فی ایهما کان نحو والسارق والسارقة
فاقطعوا وقوله علیه السلام لا تقربوه طیبا فانه یحشر یوم القیمة ملبیا والحق
ان هذا صریح لان الفاء فی مثل هذه الصورة للتعلیل فصار کاللام
فمعناه لانه یحشر وکذا فی لفظ الراوی نحو زنی ماعز فرجم او ترتب علی
المشتق نحو اکرم العالم او یقع جوابا نحو واقعت امرأتی فی نهار رمضان
فقال اعتق رقبة او یکون بحیث لو لم یکن علة لم یفد نحو انها من الطوافین
والحق ان هذا صریح او کلمة ان اذا وقعت بین الجملتین یکون التعلیل
الاولی بالثانیة کقوله تعالی وما ابرئ نفسی ان النفس لامارة بالسوء
وامثاله کثیرة فاما ان یکون ان فی هذا الکلام للتعلیل او یکون تقدیره
لان والحذف غیر الایماء ونحو ارایت لو کان علی ابیک دین الحدیث
او یفرق فی الحکم بین شیئین بحسب وصف مع ذکرهما نحو للفارس
سهمان وللراجل سهم فانه فرق فی الحکم بین الفارس والراجل بحسب
وصف الفروسیة وضدها وقوله مع ذکرهما انما یرجع الضمیر الی الحکمین
باعتبار انه ذکر الفرق بین الشیئین فی الحکم ففهم الحکمان فیرجع الضمیر الیهما
او یرجع الضمیر الی الشیئین او ذکر احدهما ای احد الحکمین او احد الشیئین
نحو القاتل لا یرث فان تخصیص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث
یشعر بان علة المنع القتل او یفرق بینهما بطریق الاستثناء نحو الا ان
یعفون قال الله تعالی وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم
لهن فریضة فنصف ما فرضتم الا ان یعفون فالعفو یکون علة لسقوط
المفروض او بطریق الغایة نحو حتی یطهرن او بطریق الشرط نحو مثلا بمثل فاذا
اختلف الجنسان فبیعوا کیف شئتم فاختلاف الجنس یکون علة الجواز

انه فی هذه المواضع انه مسلم العلیة انما قال انه مسلم العلیة لان العلیة
فی بعض هذه المواضع غیر مسلمة نحو واقعت امرأتی لانه وان نسب الحکم
الی المواقعة لکن یمکن ان یکون العلة شیئا یشتمل علیه المواقعة کهتک
حرمة الصوم مثلا لکن بعض تلک العلل لا یمکن بها القیاس اصلا نحو والسارق
والسارقة لان السرقة ان کانت علة فکلما وجدت یثبت الحکم نصا
لا قیاسا وکذا فی زنا ماعز ونحوه فاسترجمه وایضا النص یدل علی ترتب
الحکم فی تلک القضیة فی واقعت امرأتی ونحوها لا علی کونها مناطا فانه
یمکن ان یکون هتک حرمة الصوم وایضا الغایة والاستثناء لا یدل
علی العلیة وثانیها الاجماع کاجماعهم علی ان الصغر علة لثبوت الولایة
علیه فی المال وثالثها المناسبة وشرطها الملایمة وهی ان یکون علی
وفق العلل الشرعیة واظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنسه او نوعه
فی جنس هذا الحکم ویکفی الجنس البعید هنا لعدا ان یکون اخص من کونه متضمنا لمصلحة
فان هذا مرسل لا یقبل اتفاقا کلمة هذا اشارة الی کونه متضمنا لمصلحة
لکن کلما کان الجنس اقرب کان القیاس اقوی الاستدراک یتعلق بقوله و
یکفی الجنس البعید هنا والملایم کالصغر فانه علة لثبوت الولایة علیه لما فیه
من العجز وهذا یوافق تعلیل الرسول علیه السلام لطهارة سور الهرة بالطواف
لما فیهما من الضرورة فان العلة فی احدی الصورتین الصغر وفی الاخری الطواف
فالعلتان وان اختلفا لکنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحکم
فی احدی الصورتین الولایة وفی الاخری الطهارة وهما مختلفان لکنهما مندرجان
تحت جنس وهو الحکم الذی یندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة
فی اثبات حکم یندفع به الضرورة ای اعتبر الضرورة فی الرخص وکما یقال
قلیل النبیذ یحرم کقلیل الخمر والعلة یدعو الی کثیره والشرع اعتبر جنس هذا
فی الخلوة مع الجماع وکذا حمل حد الشرب علی حد القذف فان الشرع

اعتبر اقامة السبب الداعی مقام المدعو الیه فی الخلوة مع الجماع فان فیه اقامة
السبب الداعی ای الخلوة مقام المدعو الیه وقد قال علی فی حد الشرب
اذا شرب سکر واذا سکر هذی واذا هذی افتری وحد المفترین ثمانون
فاذا وجد الملایمة یصح العمل ولا یجب عندنا بل یجب اذا کانت مؤثرة فالملایم
کاهلیة الشهادة والتأثیر کالعدالة وعند بعض الشافعیة یجب العمل
بالملایم بشرط شهادة الاصل وهی ان یوجد للحکم اصل معین من نوعه یوجد فیه
جنس الوصف او نوعه وعند البعض بمجرد کونه مخیلا ای یقع فی الخاطر ان
هذا الوصف علة لذلک الحکم وهذه تسمی بالمصالح المرسلة ای الاوصاف التی
یعرف علیتها بمجرد کونها مخیلة تسمی بالمصالح المرسلة ویقبل عند الغزالی
ای المصالح المرسلة ان الوصف المرسل نوعان نوع لا یقبل اتفاقا
وهو الذی اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو کونه متضمنا لمصلحة فی اثبات الحکم
ونوع یقبل عند الغزالی وهو ان الشارع اعتبر الجنس البعید الذی هو اقرب
من ذلک الجنس الابعد اذا کانت المصلحة ضروریة قطعیة کلیة کتترس الکفار
باساری المسلمین فانه لم یوجد اعتبار الشارع الجنس القریب لهذا الوصف
فی الجنس القریب لهذا الحکم اذ لم یعهد فی الشرع اباحة قتل المسلم بغیر حق لکن
وجد اعتبار الضرورة فی الرخص وفی استباحة المحرمات انه قید المصلحة
بکونها ضروریة قطعیة کلیة کما لو تترس الکفار بجمع المسلمین ونعلم انا لو ترکناهم
استولوا علی المسلمین وقتلوهم ولو رمینا الترس یخلص اکثر المؤمنین
فیکون المصلحة ضروریة لان صیانة الدین وصیانة نفوس عامة المسلمین
داعیة الی جواز الرمی الی الترس ویکون قطعیة لان حصول المصلحة وهی
صیانة الدین ونفوس المسلمین برمی الترس قطعیة لا ظنیة کحصول المصلحة
فی رخص السفر فان السفر مظنة المشقة ویکون کلیة لان استخلاص عامة المسلمین

مصلحة كلية فيخرج بقيد الضرورة مالو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس
وبالقطعية ما لا نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة
كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض
في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك
الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة
المسلمين مع الاسارى والتاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه
او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه والمراد
بالجنس ههنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع
وكقوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع
فان للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم وكقياس
الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر هذا نظير اعتبار النوع
في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة
وكطهارة سؤر الهرة نظير اعتبار الجنس في الجنس فان لجنس الضرورة اعتبارا في
جنس التخفيف وقد تركب بعض الاربعة مع بعض فتستخرج كالصغر مثلا
فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز
والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه الباقي والمركب ينقسم
بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة اقوى من الجميع ثم
المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد يسمى البعض اول الاربعة
غريبا والثلثة ملائمة لا يخلو من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة الاصل وهي اعم من اول الاربعة
مطلقا اي شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم
وبينها وبين اخرى الاربعة عموم وخصوص من وجه اي قد توجد شهادة
الاصل بدون واحد من اخرى الاربعة وقد يوجد واحد من اخرى بدون شهادة الاربعة

واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة
من اثنين والاشكال من اربعة
صح

في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع
الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه
يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل
معين فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع
الوصف في نوع جنسه

الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا
لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا واذا وجدت شهادة الاصل بدون
التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا اعلم ان التعليل بالاولى لا يكون الا مع شهادة
الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخرى
الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون
شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا بل يسمى تعليلا لكنه مقبول
اتفاقا وانما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين
لانها اعم من كل واحد منهما من وجه فاذا وجدت بدون التاثير لا يقبل عندنا
ويسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم غير تاثير ملائم باو الغريب
نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني
مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم
لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا وانما اعتبرنا التاثير لانه
اي القياس امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون
القياس بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة ليست
الا موثرة كقوله عليه السلام انها من الطوافين وقوله عليه السلام في المستحاضة
انه دم عرق انفجر والانفجار الدم وهو نجس تاثير في وجوب الطهارة و
عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف وكقوله عم
ارأيت لو تمضمضت الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عم والصحابة
وعلى هذا قلنا مسح الراس تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا موثرة
في التخفيف حتى لو لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في
ساير الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف
البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر
تاثيره في الودايع والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه

فلا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول
هذا الرد وهو رد الوديعة فانه رد ما مطلقا ينصرف الى الواجب عليه
وهو رد الوديعة وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا
ينصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان ينصرف الى رمضان لتعينه فان فرض
رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم على العلية
في القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران باطلان
فتعين الاول فانه لم يكن حاضرا الا قبل وان كان حاضرا ما ثبت عدم الحكم
اي غير هذه الاشياء التي ردد فيها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن
انه يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما يثبت تعليل هذا النص تعليل كاجماعهم
على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما
وبتنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق لتثبت علية المشترك الفارق
هو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف
الذي يوجد فيهما وعلماؤنا لم يتعرضوا لهذين فان على تقدير قبولهما
يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل عندنا
فسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم
عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اي في حال وجود الوصف
وعدمه فلا حكم له نظيره ان المراد اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب
الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فنعلم ان الوجوب دائر مع الحدث
فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص
موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم لان النص يوجب
انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب
اما عند القائلين بالمفهوم فقط واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في
مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث

فلان ظاهر الحدث فلانه ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث
يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم
الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان
هذا الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان
بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا علية الحدث
اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا وقوله عليه السلام لا يقضي
القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل
عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل
قلنا نعم في حقه تعالى واما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل
كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول
ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل
على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط لها ايضا اي لا يشترط
الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح فيها ثم ان العلة غير ذلك
الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من
لا يقول به ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلة اما عند
القائلين بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم يتخلف عنه لمانع
وهذا التخلف لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة
مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزء العلة فمعنى قولنا
ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف
جزء العلة ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص
في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا في باب القياس
وايضا هو غير مسلم في آية الوضوء لانه يثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث
في الخلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث

ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى فيه اي في الماء يعني في
باب الوضوء بدلالة النص على وجود الحدث واختار في التيمم التصريح
اي بوجوب الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا
وايضا فيه ايماء اي في النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة
لكونه ائتمارا لظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس بسنة
لكل صلوة هذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم
والغضب لما يوجد بدون شغل القلب ولا القضاء الا بعد سكونه هذا منع
لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكرتم ان النص قائم
في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون
النفس عن الغضب كما ذكر في المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور
في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند
من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي
بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند شغل القلب
بغير الغضب فثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط مفهوم
المخالفة فلا يكون النص ح دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله ان
النص قائم في الحالين ولا حكم له   لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث
تصرف موجب للملك اي لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت
الملك وقولهم الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربوا والريبة
جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس
بانفراده اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول
الراوي نهى النبي عليه السلام عن الربوا والريبة والريبة الشك والمراد
بالريبة ههنا شبهة الربوا الثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا في بيع
نسية لان للنقد مزية على النسية وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة

بحق صح

صح

بغير

النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس
المستنبط فلا يرد اشكالا وصفها بالجر اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة
كاثبات السوم في الانعام او لاثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح
هذا نظير لاثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة نظير لاثبات صفة الشرط و
لاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم اثبات الحكم وكصفة الوتر اثبات
صفة الحكم لان فيه نصب الشرع بالرأي ولا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل
فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اي عند الشافعي فان له
اي لاشتراط التقابض عند الشافعي اصلا وهو الصرف ولجوازه بدونه اصلا
اي لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع ساير السلع فالحاصل
ان اشتراط التقابض عند الشافعي وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل
وهو الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع ساير السلع فالتعليل
لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا انما قلت هذا لاني نقلت هذا الفصل عن
اصول فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فانه اراد ان القياس لا يجري في
هذه الاشياء اصلا هذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانما انكرنا
هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله واما اذا وجد فلا باس به
وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص
هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس
الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم
من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان عينها
بمعنى آخر يصح للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن هذا المعنى
لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت
ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه   القياس جلي
وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس

القياس الخفي

خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق
على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا
انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي
الذي يسبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه
وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله
الذي يسبق اليه تفسير القياس الجلي وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلايل
التي هي حجة اجماعا ضمير وهو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل
بالاستحسان جهلا منهم فانه انكروا هذه التسمية فلا مساحة في الاصطلاحات
وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها
يقع في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى فلا معنى للانكار لانه
اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع
كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحائض والآبار واما بالقياس الخفي
وذكروا له اي للقياس الخفي قسمين الاول ما قوي اثره اي تاثيره والثاني
ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظر اليه بادي النظر نرى صحته ثم
اذا تؤمل حق التامل علم انه فاسد وللقياس اي للقياس الجلي قسمين
ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فاول ذلك رجح على اول
اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره رجح على القسم الاول
من القياس وهو ما ضعف اثره انا اذا ذكرنا القياس نريد به
القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا
الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر دون الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك
اي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته رجح على
القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول هو
ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس

الافهام

خ القياس الجلي

بادي خ

ما هذا

كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا
لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من
الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة يؤدي
بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله تعالى وخر راكعا
لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدي بالركوع كسجود الصلاة فعملنا
بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود غير مقصود ههنا وانما الغرض
ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود
يؤدي بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادري
خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر
وهو قوله عليه السلام كما اذا اختلفا في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان
لانهما اختلفا في المبيع بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما
ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة
الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف ههنا انه اذا اختلف
المتعاقدان في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك
لانهما اختلفا في المبيع بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلي
سبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه
لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع توجب جودة
في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذراع وصفا والاختلاف
في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا
والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس
والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين
فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت وبالتقسيم العقلي ينقسم كل
الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة

لا

بوجب الاختلاف في الاصل

واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر
اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان قوي
الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس
مرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره
فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس
في هذه الصور الثلث ويرجح في صورة واحدة واما صحيح الظاهر والباطن
وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس
يرجح على كل استحسان وثانيه مردود فبقي الاخران فالاول من الاستحسان
اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن
وعكسه وثانيه مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن
بقي الاخران اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه
فالتعارض بينهما وبين اخري القياس انه وقع مع اختلاف النوع فما
ظهر فساده بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على
العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان
اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخري القياس
انه وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر
فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ظهر فساده بادي النظر لكن
اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا وقع
اتحاده انه امكن فالقياس اولى اي وان وقع التعارض بينهما مع اتحاد
النوع وهو ان يعارض الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك
او يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس
راجحا في الصورتين وانما قلنا انه امكن لانا لم نجد تعارض القياس
والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة

بادي ئ

من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما انه
يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر
فاسد الباطن صح

كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر
الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة الحكم بمعنى انه كلما وجد
ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك
الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع
فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا تعارض قياس صحيح سواء
كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك
الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك
يلزم حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم
ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا
بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن
وبين استحسان كذلك وما ذكرنا من حيث القوة والضعف فعند التحقيق
داخل في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخ اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر
وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه اذا تؤمل تبين صحته او فساده
واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي الاثر وضعيفه لا يخلو
من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن بالقياس الخفي يتعدى لا المستحسن
بغيره نظيره ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري
فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر تسليم المبيع اي
انما يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بالقبض ما هو ثمن في زعم
المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا
لم نذكره في المتن فيتعدى الى الوارثين اي اذا اختلف وارثا البائع
والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان والى الاجارة اي
اذا اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة
يتحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان

ع

قوي الاثر والاستحسان كذلك وكذا التبع بين قياس

والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك
السلعة والاستحسان ليس من باب تخصيص العلة على ما يأتي بعض الناس
زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتي
في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا فصل
في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة
منه النقض وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اي الجواب
عنه يكون باربع طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض
نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالمعذور فيمنع الخروج فيه وكذلك
ملك بدل المغصوب لو وجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل
والمبدل في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر اذا كان بدل المغصوب
علة لملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف
لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك بدله
اي ملك بدل المغصوب بانه يمنع في المدبر كون بدله بدل المغصوب
فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة فان ضمان المدبر ليس بدلا عن
العين بل عن اليد الفائتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض
اي المعنى الذي صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت
بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس فلا يسن فيه التثليث
كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح و
هو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجله اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن
في المسح التثليث لانه لو كان التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح كما
في التيمم ويفيد في الاستنجاء الثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو انه يمنع تخلف
الحكم عن العلة في صورة النقض وذكروا له امثلة خروج النجاسة علة
للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف

لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة
والمدبر ومال الباغي فاجاب في الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول
وفي الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت
للبغي اورد الامام فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة
علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة فان خروج النجاسة موجود فيها بدون
الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض
بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين بانه انما تخلف الحكم في الصورتين
بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا للنقض بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن
لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة
فانه اذا اكل مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل
فنوقض بمال الباغي ان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة
لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافي العصمة في مال الباغي
فاجاب بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة
مال الباغي لم ينتف بحل الاتلاف بل فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل
الصائل وجوب الضمان او بقاء العصمة فح لا يكون هذه الصورة نظير الدفع
بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما كليا وهو العصمة مثلا فان
الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض وليس في المتنازع
وهو الجمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس
على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فتبقى العصمة في الجمل
الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة
في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف
بل الرافع وهو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو
ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء آخر هذا معنى قوله والضابط

المتنزع من هذه الصورة ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بالعارض كالحجة
هنا وليس في المتنازع الا عارض واحد وا ثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه
كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شيء آخر فهذا
بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء آخر ويمكن ان يتكلف في انه يصير هذه
المسئلة نظيرا للدفع بالحكم ووجهه انه يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف
العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي
ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير ثابت لان الثابت
فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة
غير ثابتة فيه لان العصمة لم ينتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت
للبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض
وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاة
العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا
فلاجل هذه الفسادات في الامثلة الثلثة اورد مثالا آخر في المتن فقال
وانا اورد للدفع بالحكم مثالا وهو ان القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة
علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اي في صورة عدم القدرة
على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب
الوضوء فيمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا لا نم
عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه
الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض
التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث ثمه لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا
هنا ثم اعلم ان تيسير الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فيما اذا لم
يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد المانع فلا لكن اصحابنا
يقولون العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع وهذا تخصيص العلة ونحن

لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل عدم المانع جزء
للعلة او شرطا لها لهم في جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية كالعام
المخصوص والثابت بالاستحسان عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية
فانه مخصوص عن القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون
لمانع كما في العلل العقلية وذكروا جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة المسطور في كتبنا
انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكن عدلت عن هذه العبارة
لما سيأتي مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر او
من تمامها كما اذا حال شيء ولم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه او من ابتداء الحكم
كما اذا اصاب فدفعه الدرع وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اندمل بعد
اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا خرج وامتد حتى
صار طبعا ثانيا وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الاخر
لان التخصيص انه يوجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود
العلة ففي الاولين من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي
الثلث الاخر العلة موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث
فلهذا لم نقل في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق
بين الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم
وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يثبت بالضرورة
فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب
الدخول على المسبب واذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار
الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن
الملك لم يتم لعدم الرضاء بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب
والحكم بتمامه لتمام الرضاء لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب ففي خيار
العيب يتمكن المشتري من رد النقض لانه تفريق الصفقة وهو بعد التمام

يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب صح

جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لانه توثيق قبل التمام وهذا لا يجوز ولنا ان التخصيص
في الالفاظ مجاز فيخص بها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه
ليس بمعترض ولان العلة في القياس ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء
على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييد بهم بعدم المانع
مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو
اما ركنها او شرطها اى عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد
عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد
الخيار فقد عدم او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الجرح علة لا انتقاض وهذا معدوم
في المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان ترتب على العلة نقيض ما يقتضيه ولا شك
ان ما ثبت تأثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه
علم عدم تأثيره شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يضر
لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه الفرق هو فاسد لانه غصب منصب
التعليل وهذا نزاع جدلي ولانه اذا ثبت عليه المشترك لا يضره الفارق لكن
ان ثبت في الفرع مانعا يضر وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق
لا يقبل ينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول الشافعي اعتاق
الراهن تصرف يبطل حق المرتهن من هذا تعليم ينفع المناظرين وهو ان كل
كلام يكون في نفسه صحيحا اى يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد
على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق
فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي في اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن
فيرد كالبيع فانه قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه
هذا الكلام فينبغي ان يورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان
فلا نسلم الاصل هنا بيع الراهن فانه اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا
في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اى ان كان حكم الاصل التوقف

ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن
لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل ادمي مضمون فيوجب المال كالخطأ
فنقول ليس كالخطأ اذ لا قدرة فيه على المثل اى في الخطأ على المثل لان المثل جزاء
كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطأ فان اورد على هذا الوجه ربما
لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة فتوجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة

اى توجيه هذا الكلام

اى حكم الاصل وهو الخطاء شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمة اياه يعني
المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا
فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي مزاحمة المال القود فلا يكون
الحكمان متماثلين ومنه الممانعة فهي اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا بما
لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال انه لا يكون العلة هذا بل
غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد واما في وجودها في الاصل او في الفرع
كما مر واما في شروط التعليل واوصاف العلة لكونها مؤثرة ومنه المعارضة
اعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه
لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة وتجري في الحكم وفي علته
والاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة فقوله واعلم ان المعترض هذا
تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل
المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه
سندا يسمى مناقضة كما تقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه مطرد مجرد
من غير تأثير الى اخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من
الدليل وانه دل على ما ذكر من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول
ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمات دليله
والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة
للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل اخر

مقدمة

ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة
في الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه وهي معارضة
فيها مناقضة فان دل على نقض الحكم بعينه فقلب كقوله وصوم رمضان فرض
فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغني عن التعيين
بعد تعينه كالقضاء لكن ههنا التعيين قبل الشروع اي يتعين الصوم في رمضان
تعيين قبل الشروع بتعيين الله تعالى وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين
وكقوله مسح الراس ركن ليس تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه
بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان
دل على حكم اخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في الصلوة النفل عبادة
لا يمضي في فسادها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب
ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع لا بد
ان يجب المضي فيها اذا افسدت كالحج فيلزم ان كل عبادة اذا افسدت لا يجب
المضي فيها لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد
علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم
والاول اقوى من هذا اي القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم اخر وبحكم
مجمل وهو الاستواء اي المعترض جاء في العكس بحكم اخر وفي القلب جاء بنقيض
حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس اشتغل بما ليس بصدده وهو
اثبات الحكم الاخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء بحكم مجمل وهو
الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد ايهما
واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل والاستواء الذي في الفرع
غير الاستواء الذي هو في الاصل فهذا معنى قوله ولانه ايضا تختلف في الصورتين
ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل
اخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهو اما ان يثبت

نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن
في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا اي
الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة اقوى الوجوه فقوله المسح ركن
نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها صغيرة فينكح كالتي لها اب فيقال
صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية
بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفي سايرها بالاجماع اي لعدم القائل بالفصل
فان كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي الاجبار بولاية العمومة ونحوها
فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة وكالتي نعي اليها زوجها فنكحت وولدت
ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني
صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض
وان اثبت حكما اخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني
نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش
صحيح وهو اولى بالاعتبار من الثاني كونه حاضرا واما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهي
وهو انه يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا وانما يرد هذا اذا كانت
العلة حكما لا وصفا لانه اذا كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار
جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية جلد البكر والرجم
غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته ايضا
فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ
فاذا وجب في البكر المائة تجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم
فان الشرع ما وجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين
فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة
لانه يرجم ثيبهم يعني جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نم بل هذا الرجم
علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكون فرضا

صوم

العبد

وفي القضاء بالشروع

لكان علة لعدم الوجوب بالشروع

نظير الثالث

الثيب

فی الاخرین والمخلص عن هذا ای التعلیل بوجه لا یرد علیه هذا القلب انه لا یذکر
علی سبیل التعلیل بل یستدل بوجود احدهما علی وجود الآخر اذا ثبت
المساواة بینهما نحو ما بالنذر یلزم بالشروع اذا صح کالحج فیجب الصلوة والصوم
بالشروع تطوعا وفیه خلاف الشافعی فقالوا الحج انما یلزم بالنذر لانه یلزم بالشروع
فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور علی لزوم ما شرع لثبوت التساوی
بینهما بل الشروع اولی ونحو الثیب الصغیرة یولی علیها فی مالها فکذا فی نفسها کالبکر
الصغیرة فثبت اجبار الثیب الصغیرة علی النکاح وفیه خلاف الشافعی فقالوا
انما یولی علی البکر فی مالها لانه یولی فی نفسها فنقول ان الولایة شرعت
للحاجة والنفس والمال والبکر والثیب فیها سواء ای لا نقول ان الولایة
فی المال علة للولایة فی النفس بل نقول کلتاهما شرعتا للحاجة فیکونان متساویتین
فاذا ثبت احدیهما ثبت الاخری لان حکم المتساویین واحد وهذه المساواة
غیر ثابتة فی المسئلتین الاولیین علی ما ذکروا وهما مسئلتا رجم الکفار والقراءة فی
الشفع الاخیر فاراد ان یبین انه یمکن لها فی مسئلة الشروع فی النفل وفی الثیب
الصغیرة المخلص عن القلب ولا یمکن للشافعی هذا فی مسئلة الرجم والقراءة اما فی
الرجم فلان الرجم والجلد لیسا بسواء فی انفسهما لان احدهما قتل والآخر ضرب
ولا فی شروطهما حیث تشترط لاحدهما ما لا یشترط للآخر فلا یمکن الاستدلال بوجود
احدهما علی وجود الآخر واما مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثانی لیسا
سواء فی القراءة لان قراءة السورة ساقطة فی الشفع الثانی وایضا الجهر ساقط فیه
فقوله علی ما ذکروا اشارة الی هذا ومنها خالصة فانه اقام الدلیل علی
نفی علیه ما اثبته المعلل فمقبولة فانه اقام علی علیة شیئ آخر فانه کانت قاصرة لا تقبل
عندنا وکذا ان کانت متعدیة الی مجمع علیه کما تعارضنا بان العلة الطعم
والادخار وهو متعد الی الارز وغیره فلا فائدة له الا نفی الحکم فی الجص لعدم العلة
وهی لا یفید ذلک لان الحکم قد ثبت بعلل شتی وانه تعدی الی مختلف فیه

لانه لما وجب رعایة ما هو سبب القربة وهو النذر فلان یجب رعایة ما هو القربة اولی ح

ع

بتین

یقبل عند اهل النظر للاجماع علی ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما
انتفی الآخر لا عند الفقهاء لانه لیس لصحة احدهما تأثیر فی فساد الآخر فصل
فی دفع العلل الطردیة لما عرفت ان العلة اما مؤثرة وهی المعتبرة عندنا
واما علیة یثبت علیتها بالدوران دون التأثیر وهی معتبرة عند البعض ولیست
بمعتبرة عندنا ویسمی علة طردیة ففی هذا الفصل یذکر الاعتراضات الواردة
علی القیاس بالعلة الطردیة وهی اربعة الاول القول بموجب العلة وهو
التزام ما یلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو یلجئ المعلل الی العلة المؤثرة
ای یجعل المعلل مضطرا الی القول بمعنی مؤثر یرفع الخلاف ولا یمکن
الخصم من تسلیمه مع بقاء الخلاف کقوله المسح رکن فی الوضوء فیسن تثلیثه
کغسل الوجه فنقول یسن عندنا ایضا لکن الغرض البعض لقوله تعالی برؤسکم
وهو اما ربع او اقل فالاستیعاب تثلیث وزیادة وانه غیر وقال ویسن
تکراره یمنع ذلک فی الاصل بل المسنون فی الرکن التکمیل کما فی ارکان الصلوة
بالاطالة لکن الغسل لما استوعب المحل لا یمکن التکمیل الا بالتکرار وهنا
المحل متسع ای فی مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع یمکن الاکمال بدون
التکرار علی ان التکرار ربما یصیر غسلا فیلزم تغییر المشروع فالاعتراض
علی التقدیر الاول قول بموجب العلة وعلی تقدیر التغییر ممانعة فالحاصل ان قولوا
انه اردتم بالتثلیث جعله ثلث امثال الغرض فنحن قائلون به لان الاستیعاب
تثلیث وزیادة وان اردتم بالتثلیث التکرار ثلث مرات یمنع هذا فی الاصل
ای لا نم ان الرکنیة یوجب هذا بل الرکنیة یوجب الاکمال کما فی ارکان
الصلوة فالاعتراض علی تقدیر انه یراد بالتثلیث جعله ثلث امثال الغرض یکون
قولا بموجب العلة وعلی تقدیر التغییر وهو انه یراد بالتثلیث التکرار فالاعتراض ممانعة
وکقوله صوم فرض ولا یتأتی الا بتعیین النیة فنسلم موجبه لکن الاطلاق تعیین
وکقوله المرفق لا یدخل فی الغسل لان الغایة لا یدخل تحت المغیا قلنا نعم لکنها

غاية للاسقاط فلا يدخل تحته الثاني للممانعة وهي اما في الوصف اي يمنع الوصف
الذي يدعي المعلل عليته في الفرع كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة
بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر
وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم
كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء ففي جائزة
لجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف وللجواز عند تفاوت
الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان اراد بها اي المجازفة
بحسب المعيار نخص بما يدخل فيه اي في المعيار واما في الحكم عطف على قوله اما في الوصف
كما في هذه المسئلة انه ادعيت حرمة ينتهي بالمساواة لا نسلم امكانها في الفرع
وان ادعيتها غير متناهية لا نسلم في الصبرة فقوله كما في هذه المسئلة اشارة
الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة في الحكم انه يمنع ثبوت الحكم الذي
يكون الوصف علة له في الفرع وقوله فلا نسلم في الصبرة اشارة الى هذا
وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول ان بعد التعيين
فلا نسلم في الاصل او قبله فلا نسلم في الفرع اي انه ادعيتم ان الصوم لا يصح
الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في القضاء وان ادعيتم ان
الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في المتنازع
لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع لان الصوم متعين
في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع موقوفة على تعيين
النية قبل صيرورته متعينا لانه ح يكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا
باطل واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة
الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن
العم فلا نسلم ان العلة في الاصل هذا اي لا نسلم ان العلة لعدم عتق ابن العم
هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز انه يوجد

وقوله لا نسلم امكانها في الفرع اشارة الى
هذا او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل
بالوصف المذكور في الاصل صح

علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة وكقوله لا يثبت
النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة
في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول
عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن انه يثبت بعلة اخرى الثالث
فساد الوضع وقدم تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها
بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية
ويرد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علته مؤثرة فح يندفع المناقضة
كما سيأتي في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع
فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليلهم لايجاب الفرقة باسلام
احد الزوجين اي احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعي
تثبت في الحال وبعد الدخول تثبت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب
الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فانه اسلم فهي له فان ابى يفرق بينهما في الحال
سواء كان بعد الدخول او قبله ولابقاء النكاح مع ارتداد احدهما اي اذا ارتد
احد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وفي الدخول بانت بعد ثلثة اقراء
عند الشافعي فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا
تبين في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ثم في المتن يقيم الدليل على ان
تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة
والردة لا يصلح عفوا وكقوله اذا نكح باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية
النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد وهو باطل وكقوله المطعوم شيء
ذو خطر فيشترط شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود وفيها
ما كان الحاجة اليه اكثر جعله الله تعالى اوسع الرابع المناقضة وهي تخلف الحكم عن الطرد الى
المؤثر كقوله الوضوء والتيمم طهارتان مستويتان في النية فينتقض بتطهير الجنب
فيضطر الى انه يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الجنب فنقول نعم اي

لس

لتمكه

فاما هذا فحمل المقيد على المطلق صح

الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلوة
فجعلها كالحقيقة فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهي غير معقولة الضمير يرجع الى النجاسة
وهذا الجواب هو الذي نحاله في فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة لكن تطهيرها
بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك اي في التطهير فيحصل
الطهارة سواء نوى او لم ينو بل في صيرورته قربة يحتاج الى النية فصيرورة الوضوء
قربة والصلوة يستغني عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلوة
بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة واما المسح فيلحق بالغسل تفسير جواب عن سؤال مقدر
وهو ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب
ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الرأس ملحق بالغسل لان وظيفة الرأس
كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه
احكام الاصل **فان قيل** غسل الاعضاء الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله
لكن تطهيرها بالماء معقول **قلت** لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف
في المعتاد دفعا للحرج واقتصر على الكل في غير المعتاد كالمني والحيض اي لما اتصف
البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع الاعضاء لان الشرع لما حكم بسراية
النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن
لكن سقط البعض في المعتاد وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء
فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب النية **واعلم** ان الامام فخر الاسلام
ذكر ان تعدي وصف محل الغسل من الطهارة الى الحدث غير معقول وقوله في التنقيح
فهي غير معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس
غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية لا يرد هذا الاشكال
لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس
سائر المايعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث وجوابه
انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث

واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية بان مراد فخر الاسلام
بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه
اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان
هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى
وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وهو انه
يلزم انه لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين وفي هذا الفصل فروع اخر
طويتها مخافة التطويل **فصل** في الانتقال اي الانتقال من كلام الى آخر وهو
انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات
علته او لاثبات الاول او لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى
حكم كذلك اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة
فقط وهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول او لاثبات حكمه وهو الثاني حتى
لو لم يكن شيء منهما كان كلاما حشوا واما في الحكم فقط وهو الرابع فلا بد ان يكون
حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا كان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث فيثبته
بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن
لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا
حقيقة لان الانتقال ترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة الخليل
وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر
وان كان دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض لقصة الخليل عليه السلام حيث
قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق لان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل
كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار
واما قصة الخليل فلان الحجة الاولى وهي قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة
واللعين عارضه بامر مغلط وهو قوله انا احيي واميت فالخليل لما خاف الاشتباه
والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا

اى انه اعتق المكاتب بنية الكفارة تجوز

عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة
اى باع عبده بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا اجر ثم اعتقه بنية الكفارة عبدا
قال قيل عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة فنقول
الرق لم ينتقص ويثبت هذا اى عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة
عقد معاوضة فلا يوجب نقصان الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير
الرابع كما يقول احتمال الفسخ وليس على ان الرق لم ينتقص فكلاهما صحيحان
والرابع احق لان العلة التي اوردها تكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج
الى شيء اخر وانه انتقل الى حكم لا حاجة اليه اوالى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل

فصل في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي في كل شيء ثبت وجوده — الاستصحاب
بدليل ثم وقع شك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات له ان بقاء الشرائع
بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء
وفي العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل
الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر وبقاء الشرائع بعد وفاته عليه السلام
ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ في شريعته واما في حيوته فقد مر جوابه في النسخ و
الوضوء البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فترث — والبيع والنكاح ونحو ما اوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون فيه
عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات ولا يثبت به ولا يورث
لان عدم الارث من باب الرفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح عنده
فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا
يصح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على
المدعي فيصح الصلح ويجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره
المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري
فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده واذا قال العبد ان لم ادخل
الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فانه

العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصح حجة لاستحقاق العتق
على المولى ومنها اى من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكرنا في شهادة النساء
اى في المبالغة في دفع العلل الطردية والاخر فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا اذا
ثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد في ولد المغصوب انه غير مضمون
لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر ليس ان غسل
المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل ومالا يدخل ولا يدخل بالشك
فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذه من اي القسمين — الجهل

باب المعارضة والترجيح

باب المعارضة والترجيح

اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمان واحد
فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة و
القوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال
النص راجح على القياس عن قوله عليه السلام زن وارجح والمراد الفضل القليل
لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة
الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين اى فيما اذا كان
احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع و
اذا تساويا قوة **واعلم** ان الاقسام ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى
من الاخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون احدهما اقوى
بوصف تابع كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير
فقيه الثالث ان يكونا متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى
وترك الاخر واجب واما الثالث فيأتي حكمه ههنا وهو قوله واذا تساويا
قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فمعزول عنها وان كان
العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا والترجيح انما يكون بعد المعارضة
فيختص بالقسم الثاني ففي الكتاب والسنة اى في معارضة الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الاخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل

فاعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس عن ان ينزل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة يرجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود الدليلين اللذين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف اي يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اي يرفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان تيسر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في سؤر الحمار عند تعارض الآثار روي عن ابن عمر انه نجس وروي عن ابن عباس انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارضت الادلة بقي الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث ولا يزول بالشك وهو اي التعارض في الكتاب والسنة اما بين آيتين او قراءتين او سنتين او آية وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين او ان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقترانه به اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين

آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم المواخذة في الغموس والآية الاولى يقتضي المواخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمواخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المواخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد بالمواخذة في الاولى المواخذة في الآخرة بدليل اقترانها بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة فقال فكفارته والشافعي يحمل المواخذة في الاولى على المواخذة في الثانية في الدنيا اي في الدنيا اي يحمل المواخذة في الآية الاولى على المواخذة في الآية الثانية وهي المواخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يحمل الشافعي العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد يجري على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المواخذة في الآية الاولى هي المواخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو جاء بمعنيين فيحمل في كل موضع على ما يليق به ويحمل المواخذة في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية او الاخروية واقول لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يواخذكم بالغموس والمواخذة في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المواخذة في الدنيا وهي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو.

اما في الآية الاولى فدليل اقترانه بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله باللغو الخالي عن الفائدة الذي يرجع الرابع بلا قيع اعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو وكما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله وكفارته لا يدل على ان المراد الدنيوية لان معنى الكفارة الساترة اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتأكد الطهارة واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول فكذا ان كان دلالة كنصين احدهما محرم والآخر مبيح فجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا بيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا لها فانه انما يكون ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم ح كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورد

الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذه الاخبار يدل على ان الانسان اذا انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم ههنا تغييران واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير فيقرر الدليل بهذا الطريق او نقول عينا يتكرر النسخ بهذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرايع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرايع وظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح ان كان الانتفاع ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا ان الله تعالى حكم بالحظر فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف فيفسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تعالى عن الانتفاع او ليس بممنوع

المحرم راجح على المبيح

والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين واجاب في المحصول عن هذا
بان المباح هو الذي اعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج عليه في
الفعل والترك وهذا الجواب ليس بسديد لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع
بالحرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع
بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا الكلام حشو و
لا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكم ام لا
وان كان حكم فلا نعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكما ام لا فبط
لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما اما بالمنع او بعدمه واما انه لا نعلم ان الحكم حظر او
اباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب
على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر
او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب
على الفعل والترك هذا حاصل عند من يقول لا يعلم ان الحكم ايهما ولقوله عليه م
ما اجتمع الحرام الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما مثبتا
والآخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان
لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح
وان احتمل الوجهين ينظر فيه اي ان احتمل النفي انه يعرف بدليل وانه يعرف
بغير دليل بناء على العدم الاصلي فينظر في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل
يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى
كما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه محرم
ناف فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة يدرك
عيانا وكلاهما سواء فرجح بالراوي انه محرم عبد الله بن عباس ولا يعدله
زيد بن الاصم ونحوه وهذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح
المحرم جائز عندنا تمسكا بما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك

الخصم بما روي انه عليه السلام تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل
الاصلي فالخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذي كان بعد الاحرام فمعنى
انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد
الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت لكن الاحرام
حالة مخصوصة مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس
ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت وزوجها عبد ناف وهذا النفي مما
يعرف بظاهر الحال فالمثبت اقوى هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل
ان الامة التي تزوجها حر اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا
خلافا للشافعي لنا انها اعتقت وزوجها حر ويروى انها اعتقت وزوجها
عبد والاول مثبت والثاني ناف لان معناه ان رقبته لم تتغير بعد والنفي
نفي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة
الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فان
فانه يتبين وجه دليل كالاثبات وان لم يتبين فالنجاسة اولى هذا نظير النفي
الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد يدرك
بظاهر الحال وقد يدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بماء الجاري وملأه
بأحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء
والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك
بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا الاصل تفرع الشهادة على النفي واما
في القياس عطف على قوله ففي الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان
فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ بايهما شاء
من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابي والقياس بعد شهادة
قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في
الاول اي في تعارض النصين انما وقع التعارض لجهل المحض بالناسخ منهما فلا

يصح عمله باحدهما مع الجهل وههنا اى فى القياس ليس اى التعارض للجهل محض
لانه اى المجتهد فى كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن
بالنظر الى المدلول على ما يأتى وكل واحد دليل له فى حق العمل ما يقع به
الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا اما المتن
فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز
والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة واما السند
فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوى وبكونه معروفا بالرواية
والقياس عطف على الكتاب والسنة فما عرف عليته نصا صريحا اولى مما عرف
ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف
بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تأثير نوعه فى نوعه اولى مما عرف بالاجماع
تأثير الجنس فى النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس فى الجنس ثم
الجنس القريب فى الجنس القريب اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام
اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث
السابقة لا يخفى عليه شىء بين ذلك والذى ذكروا فى ترجيح القياس اربعة امور الاول
قوة الاثر اى قوة التأثير كما مر فى القياس والاستحسان وكما فى مسئلة طول
الحرة فان الشافعى يقول برق ماءه مع غنية فلا يجوز كالذى تحته حرة وقلنا هذا نكاح
يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج
من شئت فيملكه الحر فهذا اقوى اثرا اى قياسنا اقوى اثرا من قياس الشافعى
اذ زيادة حل العبد على حل الحر قلب المشروع وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة
يجوز فالارقاق دونه لان فى الاول تضييع الاصل وفى الثانى تضييع الوصف
وهو الحرمة ونكاح الامة لمن له سعة جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكما فى نكاح
الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا ليصير
كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة يندفع باحلال الامة المسلمة

ما يقع به الترجيح

وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم وكذا الحر المسلم على ما مر وايضا هو دين
يصح معه للحر المسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة اى دين الكتابية دين يصح
معه للحر المسلم نكاح الحرة التى هى على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح
الامة التى هى على هذا الدين فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم
كما فى الطلاق والعدة والقسم والحدود ولان الرقيق له شبه بالحيوانات
والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات
فاوجب هذان الشبهان التنصيف فى استحقاق النعم التى تختص بالانسان
فطرف الرجال يقبل العدد بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف
النساء فتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامة متقدمة على الحرة لا مؤخرة
فاما فى المقارنة فقد غلبت الحرمة كما فى الطلاق والقرء اى لما كان الرق
منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد فى حل النكاح بان يحل
للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان
الحرة لا يحل لها الا زوج واحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها لو كانت
متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت
مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما فى الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان
كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة اذا لم يكن متأخرة عن الحرة او مقارنة
لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة وقوله
كما فى الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنين ليس تغليب الحرمة بل
تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر
مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما فى نكاح الامة
الكتابية قوله وكما فى مسح الرأس ان المسح فى التخفيف اقوى اثرا من الركن
فى التثليث والثانى قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشرع هذا
الوصف فى هذا الحكم كالمسح فى التخفيف فى كل تطهير غير معقول كالتيمم و

اعتبر التنصيف بالعدد

مسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا يوجب التكرار
كما في اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول به اى بالاكمال وهو الاستيعاب
وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين لهذا الوصف اعتبره الشارع
في الودائع والغصب ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان ونحوها فان رد
الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب انه يعين انه بهذا الرد رد الوديعة
او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان
ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب التعين عليه انه فعله لاجل البر وكمنافع
الغصب فانه يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا
وان كان فيه فضل فهو على المتعدي اى ان كان المثل التقريبي وهو الضمان
مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون المثل
التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الفانية
وهذا الفضل على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم
وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجبنا
الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم يوجب الضمان يلزم اهدار
حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا
وقلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاموال كلها والصلوة والصوم
ونحوها ووضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة اى عدم ايجاب الضمان
في المال المعصوم في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم
والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم ويلزم منه اى من ايجاب الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع
المراد من الابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب
القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت
انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد

اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم
لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز
اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اى الذى قلنا بعدم الضمان فانما
نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع
فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف اسهل بقوله ولان
الوصف وان قل فائت لا الى بدل والاصل وان عظم فائت الى ضمان في دار
الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا وتقريره ان الوصف وهو كون المماثلة
تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان لا الى بدل والاصل وهو حق المغصوب
منه في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء وهذا الفوت تاخير والاول
وهو فوت الوصف ابطال فالتاخير اولى وضمان العقد قد يثبت بالتراضي
مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف
فالامثلة الثلثة المذكورة وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم
رمضان وكمنافع الغصب اوردها لترجيح القياس على القياس لكثرة اعتبار
الشارع الوصف في الحكم المذكور اما في الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن
تثليثه راجح على قياس الشافعي وهو قوله ركن فيه فيسن تثليثه لكثرة اعتبار
الشارع المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين
فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض
فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعين في سقوط التعيين واما الثالث
فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات
لكن رعاية المثل غير ممكنة في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن الخ
لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوة والصوم ونحوهما وجميع
العدوانات والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثاني والرابع وهو العكس
اى العدم عند العدم اى عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اى مسح الرأس

مسح

فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما يسن مسحه فيسن تكراره بخلاف
قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن اى مسح الرأس ركن وكل
ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو يسن
لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع
ذلك يسن تكرارهما انه انما جعل عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف
عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم عليه محكوما
مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس اى
لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف
لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازمه لان الاصل هو قولنا
كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا الكلام ان لو
الوصف لم يوجد الحكم فسمى هذا عكسا وكقولنا فى بيع الطعام بالطعام مبيع فلا يشترط
قبضه اى كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما فى سائر المبيعات المتعينة وينعكس
ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما فى الصرف والسلم
فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اى كل من
الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل ما لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل
فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس لاشتراط قبض رأس مال السلم غير ربوى وذلك لان
عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه
وهذا غير صحيح لان مال رأس السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا
الفضل فالمراد بغير الربوى فى المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف
وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما
بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك
واما كونه ضعيفا فلان المعتبر فى العلية التأثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف
لان الحكم يثبت بعلل شتى مما يرجع الى تأثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم

عين

التقابض

عند العدم مسكه اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال
اى الترجيح بالوصف الذاتى اولى منه بالوصف العارضى كما تعارض ترجيح الفساد
والصحة فى صوم رمضان لم يبيته اى لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم
عند الشافعى ويصح عندنا هو ترجيح الفساد لكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون
النية فى اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتى وذلك بالعارضى وذلك
لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع
صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل
فلا بد من ترجيح احدهما على الآخر فالشافعى رجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة
وان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضى لان وصف العبادة
للامساك عارضى لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة
بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون
النية واقعة فى اكثر النهار والكثرة والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتى
لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد
بالوصف الذاتى وصف يقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه وذكر لها امثلة اخرى فيما ذكرنا
كفاية ومن الترجيح الفاسد الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اى كقول الشافعى فى
ان الاخ المشترى لا يعتق عنده الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه
تحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة
فى وصف واحد مؤثر فى الحكم المطلوب اقوى منها اى من المشابهة فى الف وصف
غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار
بهذا اذ الترجيح بالقوة وهو التأثير لا بالصورة ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان
علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا ان لهذا مسئلة يرجح بكثرة الدليل
عند البعض لغلبة الظن بها اى لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل
ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل اى اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة

ذاتية اوجب بعض اجزائه والوصف العارضى
وصف يقوم بالشئ بحسب امر

الترجيح بقوله كما

بجهة

ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان ترك الجميع او الاكثر او الاقل
وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل والاكثر لا عند
ابي حنيفة وابي يوسف لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود غيره
او عدمه سواء وايضا القياس على الشهادة فانه لا ترجح لكثرة الشهود اجماعا
فقوله القياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله
والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح
بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده
ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم
منتف خلافا لابن مسعود في الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه يرجح عند ابن
مسعود على ابن عم ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث ويحجب الاخر بخلاف
الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة
لام تابعة للاولى اي للاخوة لاب والمجموع متحد اي حيز القرابة متحد لان الاخوة لام
كل منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف
الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة
الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل هيئة اجتماعية هذه تفريعات على عدم الترجيح
لكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا
فقد حصل هيئة اجتماعية يمنع تواطؤهم على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب
كل واحد منهم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح لكثرة الاصول وكترجيح
الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم
نرجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع
يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة
في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا لكل واحد منها لا بالمجموع
واعتبر هذا بالشبهة فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما

فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط لكل واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير
لا تغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الالاف من الضعاف فكثرة الاصول
من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فيعتبر وكثرة
الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الاخر اصلا
فان الحكم منوط لكل واحد لا بالمجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم
تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء من حيث هو المجموع فيكون من قبيل الاول
هذا هو الاصل فاحكم وفرع عليه الفرع وقوله ولا القياس بقياس آخر عطف على الضمير
المرفوع في قوله ولا يرجح ومعناه انه اذا كان العلة في احدهما مغايرة للعلة في
الآخر لكنهما اديا الى حكم واحد كما ان علة الربوا عند الشافعي الطعم وعند مالك
الطعم والادخار وكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع حفنة من الحنطة بحفنتين
منها اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه متعدد فانه ح لا يكون
قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث بحديث
آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح احدهما جراحة والآخر
عشرا فالدية نصفان وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين والشافعي لا يرجح
صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر ولكن يقسم بقدر الملك
لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا
ينقسم عليها المراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان
المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل
المعلول منها فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر اما استحقاق الشفعة
غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لا منها ولا ينقسم عليها

اجتهاد

شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة
وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ
فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا

في كل حادثة حكما معينا عند الله وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا
اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد من المجتهدين ان المجتهدين كلفوا
باصابة الحق ولولا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد
في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان للمخطي يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف
الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا
فقال بعضهم يتساوى الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند
بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت لاصيب بمجرد الاختيار ولسقط الاجتهاد
وفيه نظر لان قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات يتفق على شيء واحد
فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان
وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة
وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا وقال ابن مسعود ان اصبت
فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت
بمعنى النص وان ورد نصان صيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف
اذا ورد معنى كيف يتعدد الحق اذا ورد معنى نظيره حلي النساء فانا نقول
بوجوب الزكوة فيها قياسا على المضروب والشافعي بعدم وجوبها قياسا
على الثياب فان كلا منهما مصروف لحاجته فمعنى القياس ان النص الوارد
في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وانه لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان
واردين فيه صريحا كان الحق فيه واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما
منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد في المضروب
والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا يدل على حقية
مدلولي كل منهما اذ دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما
صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق
الاولى لان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين شرعيتنا

والتكليف باجتهاد يفيد جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا لانه
اذا اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسئلة القبلة فان
فساد صلوة من خالف الامام عالما حاله يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة
المخطي للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه
فاقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا في المخطي فعند البعض انه
مخطي ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق
الخطأ في الحديث ولقوله عليه السلام في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم به عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجى الا عمر هذا
هو المعقول لقوله عليه السلام يدل هذا الحديث على ان المخطي مخطي ابتداء وانتهاء ولان
المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا
الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة وعند البعض مصيب ابتداء مخطي انتهاء
وهذا ما قال ابو حنيفة كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد لا يراد ان كل مجتهد
مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه
مستجمعا لشرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه
اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا البتة لقوله تعالى ففهمناها
سليمان الآية سمى عمل كليهما حكما وعلما لكن سليمان عليه السلام خص باصابة المطلوب
وتخصيص الآخر يدل على هذا ايضا اي على انه مصيب من وجه دون وجه
واما قوله تعالى ولولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان
اما القتل او المن وخص النبي عليه السلام بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق
باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب
كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا
فلا يستحقون العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والمخطي في الاجتهاد
لا يعاقب الا ان يكون طريق الصواب بينا   من الكتاب في الحكم

اداء الحج

المجتهد

فاذا كان الحق عند الله واحدا

سبق الحكم

ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف
والمحكوم عليه وهو المكلف ونورد الابحاث في ثلثة ابواب اي اخترعت
تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة
باب في الحكم وهو قسمان اما ان لا يكون حكما بتعلق شيء بشيء او يكون كالحكم
بان هذا ركن ذلك او سببه او نحو ذلك اعلم ان المراد بالتعلق تعلق
زايد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشيء ركنا لشيء او علة
او شرطا فان التعلق بالحاكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما
ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة وامثالهما فانها صفات
لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك فان الملك اثر لفعل المكلف وما يتعلق
به كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر
فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة العبادة كونها
بحيث يوجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود
انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو
المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون
الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا
هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه
اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات
تفريغ وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي
يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا لا او صافه الخارجية يسمى فسادا ثم في
المعاملات احكام تمنعها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد
منعقد لا صحيح ثم النفاذ وترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ
اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية
فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول

[هامش: يسمى بطلانا وكونه بحيث يفتقد اركانه وشرائطه ... اليه]
[هامش: ثم]

وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي مع منع الترك
فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل
فرض وظني واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة
والا فنفل ومندوب وان كان على العكس اي ان كان الترك اولى من الفعل مع
منع الفعل فحرام وبلا منعه فمكروه اي مكروه كراهة تنزيه ثم منع الفعل ان كان
بظني كراهة تحريم وبقطعي فحرام هذا عند محمد واما عند ابي حنيفة وابي يوسف ان
المكروه ان كان الى الحرام اقرب فكراهته تحريم وان كان الى الحلال اقرب فكراهته
تنزيه وان استويا فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب
لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الآحاد اما تاولا
فلا فيعاقب تاركهما اي تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله تعالى والشافعي
لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد في ان الكتاب
بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك يوجب التفاوت بين مدلوليهما
فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي دل عليه محكم خبر
الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا
اي الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع
منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالدليل القطعي او الظني فيصح ان يقال
صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتاركها يوجب اساءة وكراهية
كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوايد وتاركها لا يوجب ذلك
كسنن النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة يطلق على
طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي وعندنا يقع على غيرها ايضا فان السلف
كانوا يقولون سنة العمرين والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن
الزوايد وهو لا يلزم بالشروع عند الشافعي لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله ابطال
ما اداه تبعا وعندنا يلزم اي النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم

[هامش: مكروه ...]
[هامش: الضمير يرجع الى النفل]

ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها الا بصيانته بالوجوب
اداؤه الا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة مما
يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تسمية فهو النذر فما صار فعلا اولى
بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب
تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا والحرام يقع
على نوعين وهو اما حرام لعينه اي منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب
الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس
الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول اي الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل
فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هنا اي في الحرام لعينه اصلا والفعل تبعا فنسب
الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل لا انه اطلق المحل وقصد به الحال
كما في الحرام لغيره ففي الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال
اي اكله حرام واذا قيل ان الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لا انها ذكر
المحل وقصد به الحال والمجازية في المسند اليه وههنا في المسند وهو قوله حرام اذا اريد
منشأ الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه
كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب عند محمد لا بل هذا الاشارة يرجع الى المكروه
كراهة تحريم حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني المراد
بالثاني انه لا يكون حكما شرعيا اصليا اي يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة
وما وقع من القسم الاول اي الذي هو حكم اصلي في مقابلتها اي في مقابلة
الرخصة يسمى عزيمة وهي اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او سنة
او نفل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق لكونه
رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية من الاخر اي نوعان
رخصة حقيقة ثم احدهما احق لكونه رخصة من الاخر ونوعان يطلق عليهما
اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي البعد من حقيقة الرخصة من الاخر

اما الاول اي الذي هو رخصة حقيقة وهو احق لكونه رخصة من الاخر فما استبيح
مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اي بالقتل فان حرمة الكفر
قائمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم فيكون
حرمة الكفر قائمة ابدا ايضا لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى
وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على
لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه فاولى وكذا الامر
بالمعروف واكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات اي اذا اكره على
اكل مال الغير او على الافطار في رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها
ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه
فاولى والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه لكونه رخصة
ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود
الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخص بناء على سبب تراخي حكمه فالسبب
شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى بقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة
اولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل اخر
على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر
واليسر حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب تختص بالعزيمة ومتضمن
لليسر تختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا انه يضعفه فليس له بذل نفسه لانه
يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول الا انه يضعف الصوم الصائم وهو
استثناء من قوله والعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة
من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان
في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف
الاول فان المحرم والحرمة قائمان فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون الاستباحة
الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اي الذي هو رخصة

القطع او

مجازا وهو اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر ما وضع عنا من الاصر والاغلال
يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اى الذى هو رخصة
مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا
في الجملة كانه شبيها لحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوي رخص
في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا وهذا الحكم مشروع لكنه سقط في السلم
حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان
حرمتها ساقطة هنا اى في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى الا
ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثاني ان المحرم
قائم في الثاني اما ههنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله وقد فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة
عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط
لقوله عليه السلام ان هذه صدقة الحديث روي عن عمر رضي عنه انه قال انقصر الصلوة
ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته وانما سأل عمر لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الآية
دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال
عمر دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سأل عمر وعالما بهذا لانه
من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان والتصدق بما لا يحتمل التمليك
اسقاط لا يحتمل الرد وان كان اى التصدق ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص
فههنا اولى اى في صورة يكون التصدق ممن تلزم طاعته وهو الله تعالى اولى انه
بمعنى اسقاط لا يحتمل الرد ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في
الكفارة هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف على
قوله عليه السلام والرفق هنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة

فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة

رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم
على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد
اكمال الصلوة وان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير الثواب الذي يكون
باداء الفرض مسافرا ونيتهما واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون متعلقا
بشيء بسبب آخر فالشيء المتعلق ان كان داخلا في الآخر فهو ركن والا فان كان
مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة
فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده
فعلامة فاما الركن فما يقوم به الشيء وقد شنع بعض الناس على بعض مشايخنا
فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي فانه ان كان اى الاقرار ركنا
يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد
شيء اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع
عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب
وهذا نظير اعضاء الانسان فالرأس ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن
لا ينتفي بانتفائه ولكن ينقص واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اى يضاف
الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم
عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص
فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما اى بين
العقلية والشرعية فقالوا ان المعلول يقارن العلل العقلية ويتأخر عن الشرعية واما اسما
فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار
فمن حيث ان الملك مضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة
معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل
على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم المخالفة ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع
اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة

تفريع على قوله انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل
الحنث عندنا وليس علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك
المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب
لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة
رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال
المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري
فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب
الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي تأخر عنها الحكم لكن
اذا ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان
بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله لم يتخلل الزمان بينها و
بين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب وكذا كل ايجاب مضاف كانت
طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب
حتى يوجب صحة الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكوة لانه في اول الحول
علة اسما لاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقير
وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه يشبه الاسباب لان الحكم متراخ الى وجود
النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة غير مشابهة بالاسباب
ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء
ليس بعلة حقيقية لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح
ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان متراخيا الى ما
يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال
لكن النماء وصف قائم بالمال له شبهة العلية لترتب الحكم عليه ولو كان
النماء شيئا مستقلا بنفسه هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا
فاذا كان للنماء شبهة العلية كان للنصاب شبهة السبب وكذا مرض الموت والجرح

فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة حتى اذا رجع ضمن وكذا
كل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه
الاسباب وعلة العلة انما يشابه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة
ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى لا حكما عدة امثلة منها البيع
الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لا حكما وهما لا تشابهان الاسباب
ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد
صرح في هذه الامور بانها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها
علة العلة كشرى القريب فان الشرى علة للملك والملك علة العتق وقد
صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر
ان شرى القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه فانها تشابه
الاسباب لتوسط العلة وهو الملك فقد جعل الامام فخر الاسلام العلة المشابهة
بالسبب قسما آخر لكني لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة التي
تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا الترتب ولا التأثير
لا يوجد العلية اصلا وان وجد واحد منها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع
بين اثنين منها فثلثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فحصر
سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد توجد مع مشابهة
السبب كالاجارة ونحوها وقد يوجد بدونها كالبيع الموقوف وقد يوجد مشابهة
السبب بدونها كشرى القريب وظن ان شرى القريب علة اسما ومعنى و
حكما لكنه يشابه السبب واما ماله شبهة العلية كجزء العلة فيثبت به ما يثبت
بالشبهة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس واما معنى وحكما
كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تأخر الملك يثبت الحكم به
اي العتق يثبت بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح نية الكفارة
عند الشراء فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء ويضمن

بينهما

القدر

اذا كان شريكا عندهما اى عند ابى يوسف ومحمد ولا يضمن عند ابى حنيفة وللخلاف
فيما اذا اشترياه معا اما اذا اشترى الاجنبى ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق
لابى حنيفة ان فى الاول رضى الاجنبى بفساد نصيبه حيث اشترك القريب والعتق
جهله وفى الثانى لم يرض وانه تاخر القرابة يثبت بها اى يثبت العتق بالقرابة
حتى يضمن مدعى القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما اذا ورثا عبدا
ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف الشهادة اى اذا شهد واحد ثم واحد
لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فاذا رجع يضمن النصف فان
الحكم يثبت بالمجموع لانها انما يعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما وحكما وهى
اما باقامة السبب الداعى مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما ... اقيما
مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطى اى
المس والنكاح يقومان مقام الوطى فى ثبوت حرمة المصاهرة واما فى النسب
الاول فلم يذكر فى المتن المدعو اليه للظهور او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر
عن المحبة مقامها فى قوله ان احببتنى فانت كذا والطهر فى مقام الحاجة فى اباحة الطلاق
واستحداث الملك مقام الشغل فى الاستبراء والداعى الى ذلك اى السبب المفضى
لاقامة الداعى مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة فى المتن
اما دفع الضرورة كما فى ان احببتنى وكما فى الاستبراء واما الاحتياط كما فى تحريم الدواعى
فى المحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق
بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان فى دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشىء
كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية لاقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة
اما المشقة فى السفر والانزال فى التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن
فى اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلى بقى قسمان علة معنى فقط وعلة حكما
فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما
وحكما فالقسم الذى ذكرناه وهو ماله شبهة العلة كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة

اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالراعى مثلا ان كانت مركبا من
جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا المراد بالعلة حكما ما يقارنه الحكم
فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة
فان كانت مضافة اليه اى كانت العلة مضافة الى السبب كوطى الدابة شيئا فانه علة
لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب والسبب فى معنى العلة فيضاف
الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص
عندنا اى لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمرا فاقتص ثم
رجع الشاهد لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضى واختيار
الولى وان لم يكن مضافة اليه اى العلة مضافة الى السبب نحو ان يكون اى
العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقى لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك فى الغنيمة
الدال على مال السرقة وعلى حصن فى دار الحرب اى لا يضمن الدال على مال السرقة
ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن فى دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم
علة هى فعل فاعل مختار وهو السارق فى فصل السرقة والغازى فى الدلالة
على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا اجنبى ولا يضمن قيمة الولد
اجنبى قال تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل واستولدها فاذا هى امة قيمة الولد
بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولى على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع والمحرم
اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببا لان المودع انما يضمن بترك
الحفظ الذى التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اى تقرر
ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن بمجرد الدلالة فعلى
انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا
للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان بقوله فان
الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اى اذا دل رجل السارق على مال
مسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فدلالته لا يكون ازالة الامن

ورد عليه انه ينبغى ان يضمن بمجرد الدلالة
لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة

وصيد الحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس
بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجاء بنفسه لا يضمن لانه
يحلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو
قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل
مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه اي من السبب ما هو سبب مجازا
كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة فالمعلقة صفة للتطليق والاعتاق
والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبده حر ان دخلته فلله علي كذا
للجزاء متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور
لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط على خطر الوجود اي لان هذه الامور المتعلقة
ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة
اي سبب للكفارة مجازا لانها اي اليمين للبر فلا يوصل الى الكفارة اذ الكفارة
يجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا يكون سببا لها حقيقة بل
مجازا ثم اذا وجد الشرط اي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يقسم
الايجاب الذي علية حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علة لها وعند
الشافعي وهي اسباب في معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك اي ان قال
لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او للعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم
الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط
اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل
بقوله ومنه ما هو سبب مجازا وهذا يتبين في ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا
فعند زفر لا لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق
شرطنا وجودهما في الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله
زوال الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار
فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها

بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل التعليق فيقع الطلاق
وهو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لان ذلك زمان وقوع الطلاق
ووقوع يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق
فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود
الشرط وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق
وجود الملك عند وجود الشرط فذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق
على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح ثم
لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد
بزوال الحل وقوع الطلاق الثلث من قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى
تنكح زوجا غيره قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون
للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق فالغرض ان لا يدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف
اي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق ما نعا من تفويت البر كالضمان
يكون مانعا من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا هذا فيبطله زوال الحل لا زوال
الملك اي يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع
ما دون الثلث لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت
طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات
التي تملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية
عن الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون لوجود الملك
عند الشرط فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة
الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من
شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا واعلم
ان الحل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر فسبب وجوب

بالله حدوث العالم ولما كان هذا السبب فى الافاق والانفس موجودا انما
يصح ايمان الصبى وان لم يخاطب به وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك
النصاب الذى ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر
وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب
ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال الا ان الغنى لا يكمل
الا بمال نام والنماء بالزمان واقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد
الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم
لصومه ولصدقة الفطر راس يمونه ويلى عليه واما الفطر شرط لقوله عليه السلام
ادوا عمن تمونون وعن اما لانتزاع الحكم عن السبب او لان تجب عليه فيؤدى
عنه كما فى العاقلة والثانى باطل لعدم الوجوب على العبد والصبى والفقير والكافر
فيثبت الاول وايضا يتضاعف الوجوب بتضاعف الراس والاضافة
الى الفطر يعارضه الاضافة الى الراس وهى يحتمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف
الوجوب هذا جواب سوال وهو ان الاضافة امارة السببية والصدقة
تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف
الى الراس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الراس بالتضاعف
فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا و
المجاز لا يجرى فى التضاعف وايضا وصف المونة اى فى قوله ادوا عمن
تمونون يرجح سببية الراس وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط
وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مونة الارض
وباعتبار الخارج وهو تبع الارض خارج عن الخارج عبادة اى العشر جزء من الخارج
فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اى سببه الارض النامية
الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مونة باعتبار الاصل وهو
الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة

الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك لم يجتمع عندنا اى لاجل
ثبوت وصف العبادة فى العشر ووصف العقوبة فى الخراج لم يجتمع العشر والخراج
عندنا خلافا للشافعى وللطهارة ارادة الحدث شرط وللحدود والعقوبات لم تثبت
الية من سرقة وقتل وللكفارة ما تنسب اليه من امر داير بين الحظر والاباحة ولشرعية
المعاملات البقاء المقدر اى للعالم وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع
والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره
ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان
الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا
وان لم يكن هو الغرض كالشرى لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت
فى هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو
سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا فى القياس يخص باسم العلة واما الشرط
فهو اما شرط محض وهو حقيقى كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلى وهو كلمة
او دلالتها نحو المراة التى اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع العلة
وعنده منع الحكم واما شرط فى حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف
الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود
اليمين يضمن الثانى فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما
اذا شهد شاهدان بان الزوج خير امراته واخران بان المراة اختارت نفسها فقضى
القاضى ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار
علة فانه قال ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد
شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضى بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته
عند ابى حنيفة لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا او باطنا عنده والعلة لا تصلح للضمان
العتق العلة قضاء القاضى وانما يصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضاء بناء على
شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين اى شهود اليمين وشهود الشرط فان

العلة يصلح للضمان لانهما اثبت العتق بطريق التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء ينفذ
في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حافر البئر عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود
الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في ان هناك شرطا تعارضه علة لا تصلح لاضافة
الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانع من السقوط فازالة
المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا يصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها
بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف
الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا
اوقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب
واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا
حل قيد عبد الغير فابق لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة
التلف صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا اذا
فتح باب قفص او اصطبل حلا فالحمد له ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا
على فور الفتح يجب الضمان كما في سيلان ماء الزق فان النفار طبيعي للطير كالسيلان
للماء لهما انه هدر في اثبات الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن
الارسال واذا قال الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له اي للحافر
لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك
بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرط
اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما لا حكما حتى اذا
وجد الاول في الملك لا الثاني لا يطلق وبالعكس يطلق خلافا لزفر صورته ان قال ان
دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق وابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها
فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط الثاني
فيشترط عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم لان
الشرط ما يمنع انعقاد العلة الا انه يوجد بعد وجوده متأخرا عن وجود صورة

العلة كدخول الدار مثلا وهنا علة الزنا لا يتوقف على احصان يحدث متأخرا فقول
ما ذكروا وهو ان الشرط امر متأخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة
الى ان يوجد هو تفسير للشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل
للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والبدن والمكان
لها فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره
عن وجود العلة كالغسل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل
على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط
اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متأخرا عن العلة
كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة و
العقل للتصرفات فاما ما هو متأخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط
الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة
بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة
ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة
فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو
الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى
العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا
شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة النساء مع الرجال فان قيل فيجب ان يثبت
ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه
اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا
لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا
على عبد مسلم زنا بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة
على المولى الكافر فيقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه
بشهادة الكافر قلنا لشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه

اي في عدم القبول فان العقوبات لا يثبت بشهادة الرجال مع النساء
فانها لا يثبت العقوبة وههنا لا يثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن
ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه ورفع انكاره وهي يصلح لذلك اي شهادة الرجال
مع النساء يصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكافر بالعكس
فانها لا يصلح على المسلم وهي يتضمن ضرر المسلم اي شهادة الكافر يتضمن في هذه
الصورة ضررا بالمسلم وهو العبد الذي ادعى الحرية ليثبت عليه الرجم فلا يصلح
لذلك اي لا يصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكرنا من تكذيبه و
رفع انكاره وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان
يثبت بما لا يثبت به العلة قال ... شهادة القابلة على الولادة
يقبل من غير فراش اي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على
قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل اي بلا اقرار الزوج
بالحبل لانه لم يوجد ههنا اي في شهادة القابلة الا تعيين الولد وهي مقبولة
اي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد فاما النسب فانما يثبت بالعلوق
السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعند ابي حنيفة لا يقبل لانه
لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فيشترط لاثباتها
كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما
اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة طلاق يقبل شهادة امراة عليها في حقه
اي في حق الطلاق عندهما لانه لما يثبت الولادة بها يثبت ما كان تبعا لها لا عند
ابي حنيفة لان الولادة شرط الطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته اي لاثبات
الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة
ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا يتعدى اي شهادة المراة
الواحدة حجة ضرورية لا يقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا يتعدى
عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل

فيه

الواحدة

فيه شهادة كما في شهادة المراة على بكارة امة بيعت على انها بكر في حق الرد فان
شهادة المراة لا يقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في حق البكارة والثيابة فكذا
ههنا بل يحلف البائع وقال الشافعي الاصل في المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن
اقامة البينة يعرف ذلك اي كونها كبيرة اي يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف
حين وجد كان كبيرة لانه لا يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة للجناية فيثبت
سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابقا عليه اي على العجز عن اقامة البينة بمجرد
القذف تسقط الشهادة عند الشافعي وان لم يحد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد
القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الحد بخلاف
الحد اذ هو فعل حسي اي لا يمكن اقامة الحد سابقا على العجز عن اقامة البينة
فانه فعل حسي لا مرد له فلو اقيم الحد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم
قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول
الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة
وكان صادقا في ذلك القذف قلنا القذف في نفسه ليس بكبيرة فان الشهادة
عليه مقبولة حسبة اي حسبة لله تعالى وهو اي القذف لا يحل الا ان يوجد الشهود
فاذا مضى زمان يمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا اي
لرد القاضي شهادة الرامي والعفة اصل لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة
لما عرفت ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة
على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد بطل رد شهادته ويحد الزاني وان تقادم
العهد اي اذا اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد بطل
الرد اي رد شهادة الرامي ولا يثبت الحد اي حد الزنا على المقذوف
لان تقادم العهد صار شبهة في درء الحد **باب المحكوم به** وهو قسمان ما ليس له
الا وجود حسي وما له وجود آخر شرعي فالاول لابد ان يكون متعلق حكم
شرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب

باب المحكوم

الحد

وكالاكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك اذ ليس سبب لحكم شرعي كالصلوة المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وما له وجود شرعي مع وجود الحسي فالمحكوم لا بد ان يكون متعلقا بحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي آخر او لم يكن فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق بحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث ماله وجود شرعي وهو متعلق بحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ماله وجود شرعي ومتعلق بحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلوة والوجود الشرعي بحسب اركان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الزائدة يسمى صحيحا والا فاسدا اي ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم توجد اي الاركان والشرائط يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه فالصحيح المطلق فيراد به الاول اي ما وجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى انه تركه مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان هو التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقها اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى يصح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته والزوائد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر ولم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه اي لان الخراج لما تردد بين الامرين اي المؤنة

والعقوبة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالبة على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف يضاعف لان فيه اي في العشر معنى العبادة فالكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اذ هي اي المضاعفة اسهل من الابطال اعلم ان محمدا قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فلان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهي الفاء يرجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف وعند ابي حنيفة ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف يثبت باجماع الصحابة بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم وحق قائم بنفسه اي لا يجب في ذمة احد كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود او قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب اي لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر والشاهد اذا رجع اي شهدا ان مورثه قتل زيدا فقتل مورثه قصاصا ثم رجع عن الشهادة لم يحرم الميراث لانه اي حرمان الميراث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المسبب كحافر البئر لانها اي الكفارات جزاء الفعل والصبي اي لا يجب الكفارة على الصبي لانه لا يوصف

وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني ما ليس الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل او كونه متعلقا لحكم شرعي م

اذ هي في حقه بشرع في الجملة م

بالتقصير خلافا للشافعي فيهما اي في السبب والصبي لانها عنده ضمان المتلف
وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى والكافر اي لا يجب الكفارة على الكافر لوصف
العبادة وهي العبادة فيها غالبة اي في الكفارات الا كفارة الظهار فان
وصف العقوبة فيها غالبة لانه اي الظهار منكر من القول وزور و
كذا كفارة الفطر اي وصف العقوبة غالبة فيها لقوله عليه السلام فعليه
ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطئ ولان الافطار عمدا ليس فيه
شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة
الاباحة ينبغي ان تكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال لكن
الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلم يكن الافطار على حق
ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي العبادة
والعقوبة وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود
ولم نجد على العكس اي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا
وانما قال هذا جوابا لمن قال لم لم يعكس حتى يسقط بالشبهة كالحدود وتفريع
على ان كفارة الفطر عقوبة وبشبهة قضاء القاضي في المتفرد اي المتفرد
برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته وقضى ان اليوم من شعبان
فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي وتسقط اذا
افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما
حقوق العباد فاكثر من ان تحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف
وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فخالص
حق الله تعالى ثم هذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق
والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائما مقام
الاصل في احكام الدنيا ثم اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر
التبعية اذا وجد اداؤه اي لما كان اداؤه اصلا واداء الوالدين خلفا

وقد وجدنا في الشرع ما ينبغي ان ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء ح

فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا
تبعية ثم تبعية اهل الدار او الغانمين خلف عن اداء احد الابوين اذا عدما اي اذا عدم
الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اي اذا عجز
عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد
كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروري اي التيمم خلف عن الماء عند الشافعي
عند العجز بقدر ما يندفع الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال
اي الشافعي عطف على قوله لم يجز في انائين نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم
فيتوضأ بما يقع على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة
هنا وعندنا يتيمم اذ ثبت العجز بالتعارض اي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى
الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروري ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد
حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم
المتوضئ كامامة الماسح للغاسل وعند محمد وزفر التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز
لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا ينبغي صاحب الاصل القوي
صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلي بركوع وسجود على المومي
وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه بعارض كما في مس
السماء بخلاف الغموس

باب المحكوم عليه

ولا بد من اهليته للحكم وهي لا تثبت الا
بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي
المطلوب للقلب اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي عليه السلام انه من
اوائل المخلوقات وكان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور يخرج
ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي
وقوله طريق يبتدئ به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة
الظاهرة ونهاية ارتسامه في الحواس الباطنة ومن بداية تصرف القلب فيه
بواسطة العقل بان يدرك الغائب من الشاهد او ينتزع الكليات

من التجربيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب باستعداده لهذا الاشتراع
ثم علم البديهيات على وجه توصل الى النظريات ثم علم النظريات منها
ثم استحضارها بحيث لايغيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة
الثانية وهي مناط التكليف اعلم ان ماذكرنا من تعريف العقل اورده
مشايخنا في كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكر في المتن وهذا مناسب لما قال الحكماء
والتمثيل بالشمس بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر
مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء
خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن
ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اول المخلوقات
فيكون المراد بالنور المنور كما فسر في قوله تعالى الله نور السموات والارض وايضا
قد يطلق العقل على الاثر الفائض من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد
بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا
اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا
النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة للنفس
بها يكتسب العلوم وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب
كما ذكرت في المتن فيسمى الاولى العقل الهيولاني والثانية العقل بالملكة
والثالثة العقل والرابعة المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فقيل
علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله
يبتداء به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس بداية ونهاية ادرك
الحواس هو بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام
المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور
ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم
فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر

بمنزلة الشمس اذا اشرقت فخرج ادراك العين من القوة الى الفعل صح

ولذا لادراك العقلي بداية ونهاية فنهاية م

الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين وينصرف فيهما ويركب بينهما تركيبا و
يسمى مخيلة ايضا هذا نهاية ادراك الحواس فاذا تم هذا نزع النفس الانسانية
من المفكرة علوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع
مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم معلومات النفس اما لا يتعلق بها
العمل كمعرفة الصانع ويسمى علوما نظرية واما يتعلق ويسمى عملية فاذا اكتسب
العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك
القوة وعدمها اي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة و
هي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة آمرة
للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق
فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية
المذكورة فاذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت
عارفة لحركت ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا
ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل
وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس
وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق
لشدة صفائها ولطافتها في مبداء الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها
وكثافتها في اصل الفطرة متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم
ورسوخ الملكات المحمودة فيها فيصير شديد تناسبا لذلك الجوهر ويزداد استضاءتها
بانواره واستغنامها مغانم آثاره فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل
ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع على حصول
ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر فقدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب
بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى
وقد سبق في باب الامر الخلاف في الجائبة الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب

ثم فيه معاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ صح

متوجه بنفس العقل هذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر فالصبي العاقل
وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى انهم لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان و
عند الاشعري يعذران فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي
والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالفعل ولا بالشرع وهو
مبني عليه اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته
والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا
قطعا للدور لكن قد يتطرق الخطاء في العقليات فان مبادي الادراكات
العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق
الغلط في مقتضيات الافكار كما يرى من اختلاف العقلاء بل اختلاف الانسان
نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة
امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة القبح والحسن وثانيهما
معارضة العقل الوهم في بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيها فهو وحده
غير كاف اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء
على ما ذكرنا من الامرين اي فلا بد من انضمام شيء آخر اما ارشاد او تنبيه
لتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على
الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي
قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله علما لحصول
التجارب وكمال العقل لكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط
فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة
ان غفلت عن الاعتقادين لا تبين عن زوجها خلافا للمعتزلة وان تبين فانها
ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلالات
لكن ان توجه علم حينئذ انها ادركت مدة افادتها فجعلنا مجرد عقلها كافيا
اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق

اي لا نكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف ولا يضمن قاتل
ويقبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار السلام فصل
ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة
وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه
قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم
على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الاية اخبار عن عهد جرى بين الرب
وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وربوبيته والاشهاد عليهم
وليدل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق يجب للرب
سبحانه وتعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب
عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال وكل انسان الزمناه طائره
في عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر فانهم ساحوا يتيمنون
وان جرى بارحا يتشاءمون به فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب الخير والشر
وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانه وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى
الزمناه له ما قضي له من خير او شر او الزمنا عمله لزوم القلادة او الغل العنق
اي لا ينفك عنه ابدا فدلت الآية على لزوم العمل الانسان فمحل ذلك اللزوم
هو الذمة فقوله في عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوي الذي
به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل للعنق وقال الله تعالى وحملها الانسان
فهذه الاية يدل على خصوصية الانسان بحمل اعباء التكاليف اي وجوبها عليه
فيثبت بهذه الآيات الثلث ان للانسان وصفا هو به يصير اهلا لما عليه وقد
فسر الذمة بوصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود ههنا اثبات اهليته للوجوب
عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف
الذي يصير به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على
الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فقبل الولادة له ذمة

وعليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف يصير به
اهلا لما له

من وجه فيصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد الصبي ذمة مطلقة لكن
الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء وكل ما يمكن
اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا
يجب اى على الصبي وهذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال
واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة يشبه المؤن او الاعواض كنفقة
القريب نظير الصلة التي يشبه المؤن والزوجة نظير الصلة تشبه الاعواض
لا صلة يشبه الاجزية اى لا يجب فلا يتحمل العقل اى لا يتحمل الصبي الدية وان
كان عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه يشتبه ان يكون جزاء انه لم يحفظه
عما فعل ولا العقوبة اى لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا الاجزية
كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث
بالقتل فلا يثبت في الصبي لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى
فالعبادات لا يجب عليه اما البدنية فظاهرة لان الصبي سبب العجز و
اما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة فصار
كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر
عند محمد لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما اجزاء اى اكتفاء بالاهلية
القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور وهو
ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحائض
والحيض ينافيها لظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط
اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في القضاء حرج والاداء محتمل
اى يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم
جوازه منها اى عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل
الى الخلف اى ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد
يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون

اى اهلية الاداء

الصوم لانه اى الاغماء يعذر مستوعبا شهر رمضان واما الثانية فقاصرة
وكاملة وكل يثبت بقدرة كذلك اى اهلية الاداء القاصرة يثبت
بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة يثبت بقدرة كاملة والقدرة
القاصرة يثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة
بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما ثبت بالقاصرة اقسام
فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبي لقوله عليه السلام
مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا
عشرا وانما الضرب للتاديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف
يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا
الضرب للتاديب ولانه عطف على قوله لقوله عليه السلام اهل
للثواب ولان الشيء اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجر واى حجر الشرع
وهو بطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو
عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى الكفر الاخر
جواب اشكال وهو ان لزوم الاداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي
لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر
ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما
مضافان الى كفر الاخر لا الى اسلامه وايضا هما من ثمرات الايمان
وانما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين لا الاخرى
انهما يثبتان تبعا ولم يعدا ضررا حتى لو كان ضررا لا يلزمه بتبعية الاب
اذ تصرفات الاب لا تلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه
ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزم احكام الاخرة لانها تبتنى على
الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها
بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها يثبت ضمنا اى لان

احكام الدنيا يثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية في الاسلام
والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا يثبت وان
كان ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي على انها يلزم تبعا
ايضا اي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبي بتعاليل ابوين
وان كان لا يلزمه تصرفاتها القاصدة قصدا واما حقوق العباد فما كان
نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان اجر المحجور
اي الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفي القياس
لا يجب الاجر لبطلان العقد ووجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق
المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجر نفع محض وانما الضرر
في عدم الوجوب لكن في العبد بشرط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن
اي تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب
لا يتحقق في الحر واذا قاتلا يستحقان الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد
المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح
تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان لم يأذن الولي اذ في الصحة اعتبار الآدمية
وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارات بالتجربة
قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان
نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا
مباشرته اي لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل
الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره
من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق
والعين لا يؤمن هلاكها جملة حالية اي لما كان صيانة الحقوق على القاضي
والحال ان العين ربما تهلك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض
ويأمن هلاكها وما يتردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء

ونحوهما فمن حيث يدخل المشترى في ملكه نفع ومن حيث انه يخرج البدل من ملكه
ضرر يصح بشرط رأي الولي لانه اي الصبي اهل الحكم اذا باشر وليه فكذا اذا باشر
بنفسه برأي الولي ويحصل بهذا اي بمباشرة الصبي برأي الولي ما يحصل بذلك
اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود
ثم هذا اي تصرف الصبي برأي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابي
حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير كالبالغ حتى
يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي فاما من الولي اي بيع الصبي
من الولي مع غبن فاحش ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية
لا لانه اي الصبي في الملك اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأي باعتبار
اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة
اي شبهة انه نائب الولي واذا كان كذلك صار كان الولي يبيع
من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت اي شبهة النيابة في موضع التهمة
وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها اي في غير موضع التهمة
وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابي حنيفة
بطريق انه اي تصرف الصبي يصير برأيه اي برأي الولي كمباشرته اي الولي
فلا يصح في الغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا الاجانب واما وصيته
اي وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث لان تدع
ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون
اكفهم سائلين وانما ذكروا الوصية لانها يرد اشكال وهو ان الوصية
نفع لانها سبب لثواب الاخرة ومع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا
عن ملكه فينبغي ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا
للمورث وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي فرع
على ان الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي

بة

وفي الرأي اصل م

قال عليه السلام م

الا انها شرعت فى حق البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت
ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغى ان لا يصح من البالغ فاجاب بانها شرعت
من البالغ وان كانت ضررا كالطلاق   الامور المعترضة على الاهلية

الامور المعترضة على الاهلية

سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع
جريان الاقوال والافعال على نهج العقل الا نادرا وهو فى القياس

الجنون

مسقط لكل العبادات لمن فاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عنه وحيث
لم يمكن الاداء سقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب
لعدم الحرج على انه لا ينافى اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته
وهو اهل للثواب ثم عند ابى يوسف هذا اشارة الى انه لا يسقط
الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه
يسقط مطلقا ومحمد لم يفرق بين ما عرض وبين اذا بلغ مجنونا فالممتد
مسقط وغير مسقط ففى كل واحد من الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد
غير المسقط عنده ثم الامتداد فى الصلوة بان يزيد على يوم وليلة ساعة

بعد البلوغ ام وغير الممتد

وعند محمد بصلوة فيصير الصلوات ستا وفى الصوم بان يستغرق رمضان
وفى الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد وعند ابى يوسف الاكثر كاف
اى الجنون فى اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم
ركنه لعدم العقل وذلك لا يكون حجرا وانما قال هذا جوابا لسوال
وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون
بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر فى حجر عن الاسلام لانه نفع
محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته ليس بطريق الحجر ويصح تبعا

لا يصح ايمان المجنون

عطف على قوله فلا يصح واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه
ويصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه يواخذ بضمان الافعال
فى الاموال لما قلنا فى الصبى فى اول فصل الاهلية وهو قوله لحقوق

العباد وما كان منها غرما وعوضا يجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب
الحجر وانما هو عن الاقوال فيفسد عباراته ومنها الصغر انما جعل الصغر من

ومنها الصغر

العوارض مع انه حالة اصلية للانسان فى مبدا الفطرة لان الصغر ليس لازما
لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لا يقتضى الصغر فيعنى بالعوارض على
على الاهلية هذا المعنى اى حالة لا يكون لازمة للانسان ويكون منافية
للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل
ان يخلقه على صفة يكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهى ان يكون من مبدا
فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور
فيكون من العوارض فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من
اهلية الاداء لكن الصبى عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط
عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب فى الايمان حتى اذا اداه كان فرضا
لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه
ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه
ساقطان ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث

بالقتل

لعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء وانما قال هذا لان الحرمان
بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل تعجل باخذ الميراث فجوزى
بحرمانه لكن الصبى ليس من اهل الجزاء بالشر   فلم يحرم ولا يشكل على هذا
بالحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه
فى الكفر وعدم الاهلية بالرق ومنها العته وهو اختلال فى العقل
يختلط كلامه فيشبه مرة لكلام العقلاء ومرة لكلام المجانين وحكمه حكم الصبى
مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام
كما لا يؤخر عرضه على ولى المجنون بخلاف الصبى والفرق انهما اى المجنون
والعته غير مقدرين والصبى مقدر ومنها النسيان وهو لا ينافى الوجوب

لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه فيما يقع فيه غالبا
لا في حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصير كالاكل في الصلوة
مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل
في الصوم او بجود انه مركوز في الانسان كما في الذبيحة والاول ليس بعذر
بخلاف الاخيرين فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب ومنها النوم وهو
لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب
لا الوجوب اي نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده
قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث وابطل عباراته اي ابطل النوم
عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب لعدم الاختيار
فاذا قرأ في صلوته نائما لا يصح القراءة واذا تكلم لا يفسد واذا قهقه لا يبطل
الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة
حركة ارادية بسبب مرض يعرض الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض
حتى لم يعصم عنه النبي عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم
حالة طبيعية يتعطل بها القوى المذكور بسبب ترقي البخارات الى الدماغ
ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وبسببه شيء لطيف سريع الزوال
والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا ترى ان
التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة اما التنبيه من الاغماء فغير ممكن
فيبطل العبارات ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان قائما او راكعا
او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك
لما ذكرناه من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافاة
تماسك اليقظة اشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال
لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك دفعا للحرج
ولما كان نادرا في الصلوة منع البناء وهو في القياس لا يسقط شيئا

اي في حق الشرع

ل

لاغماء

١٦٢

من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة
بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر
وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل
جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء
عرضة للتملك فح يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى انه لو اقر مجهول النسب
انه نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق
الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق فكذا
الاعتاق عندهما وعند ابي حنيفة يتجزى اذ الاعتاق ازالة الملك
لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة كله زوال رقه وهو
العتق فاعتاق البعض ايجاد شرط العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد
يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله اي زوال
حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد
الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب
التسري ولا يصح منهما الحج اي من الرقيق والمكاتب حتى اذا عتقا وجب
الحج عليهما لا يقع المؤدي قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان
منافع بدنهما ملك للمولى الا ما استثني من الصلوة والصوم ويصح
من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفي الحرج
ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود
والقصاص بالسرقة المستهلكة سواء كان اقر بها المأذون او المحجور
اذ ليس فيهما الا القطع وبالقائمة من المأذون واما من المحجور فيصح
عند ابي حنيفة مطلقا اي في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا
وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال وينافي كمال اهلية الكرامة
البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين

لعدم التجزي لانه اتفاقا فمعتق البعض معتق الكل عندهما

مات

الا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك
اي اذا استهلك مال الانسان والتجارة لا فيما ثبوته كما اذا اقر المحجور
او تزوج بغير اذنه ودخل بل يؤخر الى عتقه وينصف الحل بتنصيف المحل
في حق الرجال اي تحل للحر اربع وللرقيق اثنان باعتبار الحوال في حق النساء
كما سبق في فصل الترجيح اي تحل الامة اذا كانت متقدمة على الحرة و
لا تحل اذا كانت موخرة عنها او مقارنة وينصف الحد والعدة والقسم
والطلاق لكن الواحدة لا يقبله اي التنصيف فيتكامل وعدد الطلاق
عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع
المملوكية اتساع المالكية فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا
قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان مالكيته
في هذا العدد الناقص يلزم النقصان من التنصيف ولما كان احد الملكين
وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له والملك الآخر وهو ملك
المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك
نقصانا في قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقة
وهو عشرة واما المرأة فهي مالكة لاحدهما وهو المال دون الآخر فينتصف
ديتها انه الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس بمال وهو
ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك
ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اي عن ديته
لا نصفها اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة الاف درهم فانه
ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة الحرة فان ملك الاموال ثابت
لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع
على هذا التقرير اعتراض في خاطري فقلت لكن هذه العلة لا يختص بالدية
وايضا يوجب الاكمال مطلقا فيما هو من باب الازدواج اي لو كان

العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب انه لا يختص هذا الحكم بالدية
بل يكون مطلقا في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا لشيء من الاحكام
بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين
ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج
كاملا في الارقا وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان دية عن
دية الحر ليست ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت
وانما تنقص ديته لان المعتبر فيه اي في العبد المالية فلا ينصف لكن في الكمال
شبهة المساواة بالحر فينقص وهو اهل للتصرف في المال حتى ان المأذون
يتصرف لنفسه باهلية عندنا وعند الشافعي لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف
يظهر فيما اذا اذنه العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه لسائر الانواع وعنده
لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للتملك
لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب
في ذمته واذ في طرفه اليد فانها اي اليد ليست بمال فلا يكون الرق
منافيا للملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا
وهي الحكم الاصلي في التصرفات اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات
فان الانسان يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا
بكونه في يده فشرع التصرفات كالشرى ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك
الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو
اختصاص الملك بالشيء فينقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع
والتقابل ونحوهما فثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك
الرقبة فانما يثبت ضرورة اكمال ملك اليد فبطل ما قال لما لم يكن اهلا للتملك
لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن المقصود
لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة

فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا اصليا اي مقصودا لذاته وانما يثبت
بشيء آخر واذا كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب
عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير لا يوجب عدم اهليته
لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد
في مسئلتنا فاليد يثبت له فالملك للمولى خلافة عنه اي يكون المولى قائما مقام
العبد فانه الاصل لانه يثبت الملك لمباشرته وهو كالوكيل في الملك اي العبد المأذون
في الملك بمنزلة الوكيل اي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما في شراء الوكيل
وفي بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون اي المأذون
في حالة بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في ما بين الصورتين وهما مرض المولى
وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون اذا تصرف في حال
مرض المولى وحابا محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى
دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل
ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحة المولى
ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما اذا اذن العبد المأذون عبدا
من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل
غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول
لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء
الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما اذن له
بخلاف المأذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر
لانها اي العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم بناء على الاسلام
والدار فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا في الجهاد على ما قلنا في الحج
ان منافعه ملك المولى الا ما استثني فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات
كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون

فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى
كما في شهادته بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم
يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا وينافي ضمان ما ليس
بمال فلا يجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اي لا يجب على العبد
ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل لها حتى
لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد خطأ لان الدية صلة
في حق الجاني كانه يهب ابتداء وعوض في حق المجني عليه وكون المتلف
غير مال ينافي الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب
الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء الا انه يختار المولى الفداء فيصير عائدا
الى الاصل فانه الارش اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما
يصير كالحوالة اي الارش اصل في باب الجنايات خطأ لكن العبد ليس اهلا
لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن
تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداء عن العبد
لئلا يفوته العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس
المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان
الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم على ما مر ومنها المرض
وهو لا ينافي اهلية لكنه لما كان فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر
المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة الخلافة كان سبب تعلق حق الوارث
والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت الضمير في وهو يرجع الى الموت والضمير
في كان وفي فيوجب وفي اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة
لان يقوم الغير مقامه مستندا الى اوله اي اول المرض وهو حال في قوله
فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا
باتصاله فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض في قدر ما يصان

بحقهما فقط اى حق الغريم والوارث وقوله فى قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح
بمهر المثل ففى مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض
محتاج الى النكاح لبقاء النسل وفى كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير
واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن فى الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة
حقهما اذ لا حق لهما فيه وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح فى حال المرض ثم ينقض
اذا احتيج اليه وما لا يحتمله اى الفسخ كالاعتاق يصير كالمعلق بالموت
اذ لا يقبل النقض فانه كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه
لا يبطل حق الداين فيجب السعاية فى الكل وانه لم يكن مستغرقا ينفذ على وجه
لا يبطل حق الوارث فى الثلثين والقياس ان الوصية اى تبطل لكن الشرع
جوزها نظرا له اى للمريض لتدارك تقصيرات ايام الحيوة فى القليل ان الحجر
وترك ايثار الاجنبى على الوارث صح ولما ابطل الشرع الوصية للوارث اذا تولى
بنفسه انه تعالى فرض اولا الوصية للوارث بقوله كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم
تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول بطلت اى الوصية للوارث
صورة بانه يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية
بصورة العين لا بمعناه ومعنى بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى
حقيقة بانه اوصى لاحد الورثة وشبهة بانه باع الجيد من الاموال الربوية
بردى منها وتقومت الجودة عطف على قوله بطلت فى حقه اى فى حق
الوارث كما فى الصغار اى انه باع الولى مال الصبى من نفسه تقومت الجودة
حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرما بماله صورة
ومعنى فى حقهم اى فى حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة
ان يأخذ التركة ويعطى باقى الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرما
شاركهم البقية ولا يجوز البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط

ولعلم

للمريض صح

فى حق غيرهم حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض
هذا تفريع على قوله ومعنى فقط فى حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما
تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة
الى العبد تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة
فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى
وهى المالية حتى يجب السعاية فى الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء الثلث
المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق
بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن فى ملك اليد فقط فان
اعتاق الراهن ينفذ فانه كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان
فقيرا يسعى فى اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فمعتق الراهن
حر مديون فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة
المكاتب فلا يقبل شهادته ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام هنا دنيوية
واخروية اما الاول فكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا فى حق الاثم
وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة
لانها اى العين هى المقصود وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم
اليها اى الذمة المال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود
اى فى الكفالة لا يجوز الا اذا بقى عنه مال او كفيل ويلزمه الدين مضافا الى
سبب صحيح فى حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان بعد حيوته لا ما شرع صلة
كنفقة المحارم الا انه يوصى فيصح من الثلث واما ما شرع له لحاجته فيبقى ما
ينقضى به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى تترتب منها حقوقه ولهذا
يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب
عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية
فتابعة هنا فان الاصل فى هذا العقد ثبوت اليد اى تابعة فى باب الكتابة

احدهما

وهو جواب سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه لا يبقى لقيام
الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة ههنا وعقد الكتابة
انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى
عقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد
الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة فيبقى ضمنا لا قصدا ويثبت الارث
نظرا له خلافه والخلاف اذا ثبت سببها وهو مرض الموت حجر الميت
عن ابطالها فكذا اذا ثبت اى الخلافة نصا فيما لا يحتمل النسخ كتعليق العتق
باى بالموت وانما يثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية
والموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون سببا اى التعليق بالموت
سببا في الحال للعتق بخلاف ساير التعليقات لانه اى الموت كائن
بيقين فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن تعينا
بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الاستخلاف كما ذكرنا
والثاني التعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه
فكل منهما جزء العلة فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية
دون سقوط التقوم لان تقومها انما يسقط لانه لما استفرشها صار التمتع
فيها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج
اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية يبقى دون المملوكية وقلنا
المرأة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فيبقى بخلاف
مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص لان القصاص
عقوبة وجب لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة
محتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح
لكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا ولهذا اى لاجل ان
القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة القصاص غير موروث حتى لا

ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اى القصاص مالا
وهو يصلح لحوايج الميت يصرف الى حوايجه ويورث منه واما احكام الاخرة
فكلها ثابتة في حقها واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه واما من غيره
اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد
ما وضح الدليل فديانة الكافر اى اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة
الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة
للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما في حكم يحتمله فدافعة للتعرض عند الشافعي فقط
اى ديانته دافعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يحد
الذمي بشرب الخمر وعند ابي حنيفة هي دافعة له اى للتعرض ولدليل الشرع في حكم الد
استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها اى
في احكام الدنيا ان الاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج
فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه في الحقيقة
تغليظ كما بينا في فصل الخطاب بالشرايع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل
عند اليأس فصورته التخفيف والاهمال يوقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي
وفي توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام امهلناهم فظنوا
انما اهملناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي
متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال نوله ما تولى
الاية فيثبت عنده اى عند ابي حنيفة تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها
وصحة نكاح المحارم حتى انه وطئ فيه اى في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان
العفة شرط لاحصان القذف فعند ابي حنيفة انه وطئه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد
قاذفه ويجب به النفقة اى بنكاح المحارم ولا يفسخ اى نكاح المحارم ما دام الزوجان
كافرين الا انه تدافعا اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت
الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة

وهي الحفظ فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض تقريره ان ديانتهم يصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا اي في الاحكام التي تصلح ديانتهم دافعة لها لاتينا ولهم دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان نتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر لا يكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من الشرايع لان حله كان في شريعة آدم للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم ليست بحجة متعدية اجماعا فلا يوجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته لا يرث بالزوجية ان الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان في الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية فلما يثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط للضمان لا علة وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط وجوب الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي في اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي ديانتهم

لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم يفعل كذلك واما النفقة فانما يجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا وانا نعتقد فيوجد الزوج بديانته ولا كذلك ميراث ليس في نكاحهما كالوارث الآخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتقريره ان ارث البنت التي هي زوجته حجر بالوارث الآخر اي البنت التي ليست زوجته فيكون متعدية ههنا واما عند فكذلك ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة اما على قولهما فكذلك ايضا هي ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا اذ في شريعة آدم عليه السلام لا يحل نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح المحارم كان في شريعة آدم حكما ضروريا اذ لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما ولا شك ان التوأمين مخلوقان من ماء الدفق دفعة والولدان من بطن مخلوقان من مائين اندفقا دفقتين فالاخت من بطن واحد اقرب من اخت لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقضي بالبعدى لم تحل القربى فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة ولما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة دليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها قوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم آه وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على القاذف

وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان ص

من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا ولا يجب النفقة ايضا
عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب
حد القذف اما على الدليل الاول فظاهر وهو ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا
وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة واما على
الثاني وهو ان حد القذف يدرء بالشبهة والنكاح وان صح لكن النفقة صلة
مبتداء فلا يجب به كالميراث اذ لو وجب يصير الديانة متعدية فالحاصل ان المراد
بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم
صحة نكاح المحارم وكونها حكما اصليا في حقوقهم والجواب اي جواب ابي حنيفة في
النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان
ديانتهم متعدية بل بانهم دافعة وكذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها
بلا نفقة يكون متعرضا لها بالهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد
على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى
المرأة فاجاب بقوله وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس واما جهل
كما ذكرنا اي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله وهو اما جهل لا يصلح عذرا لكنه
دونه اي دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام
الاخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان متأولا بالقرآن كان دون الاول
ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فلزمه جميع
احكام الشرع وكجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه الا انه يكون
بنفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الالزام ويجب علينا محاربته ولم
يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب
الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا عن الارث وكذا ان قتل عادل
اي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه فولايتنا منقطعة
عنه ولما كانت الدار واحدة والديانة مختلفة يثبت العصمة من وجه فلا يملك

ماله لكن لا يضمن بالاتلاف كما في غصب مال غير متقوم فان الغصب لا يملكه
حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول
بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض وكجهل من خالف في
اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين
المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة كا
تحليل
بدون الوطئ على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة
والقصاص في مسئلة القسامة فانه ان وجد لوث اي علامة القتل استحلف
الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطأ وهذا عند الشافعي واما عند مالك
يقضي بالقود ان كان الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي وفيه خلاف
قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا الحديث وحديث
العسيلة من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة
انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه يتعلق باول البحث وهو
ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه
مخالفا للكتاب والسنة المشهورة او الاجماع واما جهل يصلح شبهة عطف
على النوعين المذكورين في الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف
للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر
بلا وضوء ثم العصر به زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر
بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز بناء على جهله
بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يضر جهله فلا يجب
عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه زاعما صحة ظهره
وهذا اعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب
عنده هذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم

وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر
وان لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز اى صلى الظهر بلا وضوء
ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء
فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا انه لا وضوء له ثم توضاء وصلى فرضا آخر
ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا
لحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم وايضا فيه
خلاف زفر فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول يجزيه فهو في معنى
الناسي للفائتة فيجزيه الفرض الثاني لم يصح العصر اى صلى الظهر بلا وضوء ثم صلى العصر
بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع
والمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية واذا عفا احد الوليين ثم قتل
الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع
الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص
عن قاتل القاتل وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان
قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة اذ هذه الكفارة
مما يندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة ومن زنى بجارية
امرأته او والده لظن انها تحل لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد
حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة لا في النسب والعدة اى لا تثبت النسب والعدة
بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب
خمرا جاهلا بالحرمة اى لا يحد لان جهله يكون شبهة لا انه زنى هو اى الذي اسلم حربي
حيث يحد فان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان
او شرب ذمي اسلم اى يجب الحد لان حرمة الخمر شايعة في دار الاسلام والذمي
ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد واما جهل يصلح عذرا
هذا هو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا اذا نزل خطاب

ب

ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة و
كانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل
الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم
الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا
وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اى بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل
قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا
وآمنوا اما اذا انتشر الخطاب في ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل منا يكون
لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا
الجهل بانه وكيل او مأذون اى يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح اى من الوكيل
فان شرى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل
العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون
بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار
والبكر بالنكاح لا بالخيار اى جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر حتى
ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني
عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا بالفداء وكذا جهل الشفيع
بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه
ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها
فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق
لكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر
التي زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون
سكوتها رضاء اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها
عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها باحكام الشرع ليس بعذر لان الدليل مشهور

ق

في حقها لان طلب العلم وجب عليها فلا تحتاج الى كونه مشهورة في حقها فالجهل لا يعذر و
في حق الامة تحقق لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفي في حقها فيعذر بالجهل
ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة دفع زيادة الملك هذا فرق آخر بين
البكر والامة في ان الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ
على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة ثنتان
وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن
من الاول لان البكر قبل البلوغ لم يكلف بالشرائع لاسيما في المسائل التي
لا يعرفها الا الحذاق من الفقهاء حتى شرط القضاء ثمة لا ههنا تفريع على ان فسخ النكاح
بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق
مباح كسكر المضطر والسكر بدواء كالبنج والافيون وما يتخذ من الحنطة
او الشعير او العسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق
والعتاق واما بطريق محظور كالسكر بشراب محرم او مثلث لانه انما يحل
اي المثلث بشرط ان لا يسكر فالسكر تعصيه كالسكر بالمحرم فيحد به اي بالسكر من
المثلث وهو اي القسم الثاني من السكر وهو السكر بشراب محرم او بالمثلث
لا ينافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال
السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام وتصح عباراته وانما
ينعدم به القصد حتى انه تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد
كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه
لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر
لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص
والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد اذا صحا وحده
اختلاط الكلام اي حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد
ابو حنيفة انه لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو

الصلوة ح

ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما
ويشترط باللسان ولا يعتبر دلالته اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان يجري
المواضعة قبل العقد بانه يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه اي
كون الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على
العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضاء
بها بل اختيار الحكم والرضاء به فوجب النظر في التصرفات كيف ينقسم فيها اي
في الاختيار والرضا وهي اما من الانشاءات او الاخبارات او الاعتقادات
اما الانشاءات فاما انه يحتمل النقض او لا فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان تواضعا
في اصل العقد اي يجري المواضعة قبل العقد بانه نتكلم بلفظ البيع عند الناس
ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت
البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا
على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا اي للمتعاقدين لوجود
الرضاء بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع
بالخيار فالرضاء بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار
المؤبد لكن لا يملك بالقبض ايضا لعدم الرضاء بالحكم هذا استدراك عن قوله
فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد فان نقضه احدهما
انتقض وان اجازاه في الثلث جاز اي ان اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة
اي ينقلب جائزا كما في الخيار المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما لا يتقيد الاجازة
بالثلثة وكلما اجازاه اجاز البيع كما في الخيار المؤبد لانه اجازه احدهما لانه كخيار
الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث وان
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا
على المواضعة او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند ابي حنيفة
عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم يتصل به اي بالعقد لا عندهما

لان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث اي م

اى لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فانه العادة تحقيق المواضعة ما امكن على
ان المواضعة اسبق فلان الاخر ناسخ الاول وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة
لان احدهما لم يمض على المواضعة انه بقى بالتقسيم العقلى قسمان لم يذكر
اولهما ما اذا اعرض احدهما وقال الاخر لم يحضرنا شىء او بنى احدهما وقال
الاخر لم يحضرنى شىء فعلى اصل ابى حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى
اصلهما كالبناء واما ان يتواضعا على البيع بالف على ان الثمن الف فهما عملا
بالمواضعة الا فى صورة اعراضهما وابو حنيفة يعمل بظاهر العقد فى الكل الفرق
له بين البناء هنا وثمه ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين
شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد العقد وقد جدا فى اصل العقد فهو اولى
بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا
فى اصل العقد وانما الهزل فى مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فانه اعتبر المواضعة
والهزل فى الوصف حتى يصح بالالف يلزم فساد العقد كما بينا فى المتن واما انه
يتواضعا على ان الثمن جنس اخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا وبين
المواضعة فى القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمه لا هنا والهزل باحد الالفين
ثمه شرط لا طالب له فلا يفسد انما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين
شرطا لوقوع البيع بالاخر وانما قال لا طالب له لاتفاق العاقدين
على الثمن الالف لا الالفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا
على انه يحمله حملا خفيفا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب
لابى حنيفة ان الشرط فى مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو طالب لكن لا طالب
هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضاء لا يفيد الصحة كالرضا بالربوا عطف
على قوله فاما انه يحتمل النقض قوله واما انه لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكل صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام
ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب

لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخى والرد ولا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون
المال فيه تبعا كالنكاح فانه كان الهزل فى الاصل فالعقد لازم وفى قدر البدل
فانه اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء فالف والفرق لابى حنيفة
بين هذا وبين البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى ان
لم يحضرهما شىء او اختلفا ففى رواية محمد عن ابى حنيفة المهر الف بخلاف البيع
لان الثمن مقصود بالايجاب فترجح به اى بالثمن وفى رواية ابى يوسف الفان
قياسا على البيع وفى جنس البدل فانه اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء
فمهر المثل اجماعا وعلى انه لم يحضرهما او اختلفا ففى رواية محمد مهر المثل لان الاصل
على رواية محمد بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور فى المواضعة فى قدر المهر على
ما ذكر وكذا فى المواضعة فى جنس المهر لكن فى المواضعة فى قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن
لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل فى المسمى وهو الالفان اما فى المواضعة
فى الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفى رواية ابى يوسف
المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق
على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا فى الاصل او القدر او الجنس فعند الا
يلزم الطلاق والمال وكذا فى الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابى حنيفة فلترجيح
الايجاب اى ترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تاثير الخيار فانه
اذا شرط فى الخلع الخيار لها عندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل و
عند ابى حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة فكذا فى مسئلتنا على كل المذهبين
وكذا فى البناء عندهما على انه المال يلزم تبعا ان المال فى الخلع والعتق
على مال والصلح عن دم يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق
وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر فى هذه الامور فيثبت ثم المال يجب ضمنا لا قصدا
فلا يؤثر الهزل فى وجوب المال وعند ابى حنيفة يتوقف على مشيتها واما تسليم
الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة

السفه

فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعد التسليم يبطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار
حتى لو قال سلمت الشفعة على انى بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة
باقيا وكذا الابراء اى يبطل ابراء الغريم هازلا كما لا يبطل الابراء بشرط الخيار
واما الاخبار فالهزل يبطله سواء كان فيما يحتمل الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به
الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقاد فالهزل
بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به اى ليس كفره
بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التى تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها
بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى
انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد
كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخى
ترجيحا لجانب الايمان كما فى الاكراه ومنها السفه وهو خفة تعترى الانسان فتبعثه
على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع
من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير
اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه
والعته فان المعتوه يشابه المجنون فى بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه
المجنون لكن يعتريه خفة اما فرحا واما غضبا فيتابع مقتضاها فى الامور من غير نظر
وروية فى عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او وخيمة اى مذمومة وهو لا ينافى
الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله فى زوال البلوغ لقوله تعالى
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكرا لا ينفك سن الجدية
عن مثله الا نادرا فيسقط المنع وهى خمس وعشرون سنة لان اقل مدة
البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن ان
يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة واختلفوا فى السفيه فعندهما يحجر الحجر
هو منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا لدينه فان العقلا

عشونه نسخ

عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن
فغاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر
له وقياسا عطف على قوله حقا له على منع المال والايضاح العبادة لاجل
النفع فاذا صارت ضررا يجب دفعها وايضا حقا للمسلمين فان السفهاء اذا لم
يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين فى ذمتهم مثل
ان يشترى جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها فى الحال كما فعله واحد من ظرفاء
طلبة العلم فى بخارا وقصته انه دخل ذات يوم فى سوق النخاسين فعشق جارية
بلغت فى الحسن غاية فعجز عن مكابدة شدائد هجرها وكان فى الفقر والمتربة بحيث
لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار
عن بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس اللباس النفيس
وركب البغلة وشركاء درسه يمشون فى ركابه مطرقين حتى دخل السوق
فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على نمرقة ودعا صاحب الجارية
وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها فى المجلس بحضرة العدول
فرجع الى منزله ممتليا بهجة وسرورا ورد العوارى الى اهلها فلما جاء البائع
ليتقاضى الثمن بقى المشترى وعرف فقره فاخذ ينتف لحيته وهذا بناء على
ان الانسان يمنع عن التصرف فى ملكه بما يضر جاره عند ابى حنيفة وعند ابى يوسف
لا يحجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم اى صادرا عن علم
ومعرفة لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له فذلك جائز لا واجب
كما فى صاحب الكبيرة وانما يحسن اى حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن
ضررا فوقه وهو اهدار اهليته والعبادة والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة فيبطل
قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر عند ابى يوسف ومحمد يلحق
فى كل حكم الى من كان فى الحاقه اليه نظر من الصبى والمريض والمكره والمحجور بسبب السفه
عندهما انه ولدت جارية فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه

والجارية ام ولد له وان مات حرة لان توفير النظر كان في الحاقه بالمصلح في حكم
الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا
الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته تكون في ذلك
كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله ولا يسعى هو ولا ولدها لان حاجته مقدمة على
حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه
فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شرى المكره فيثبت
له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح
لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور
شيء لا يسلم له ايضا شيء من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع
وهذا الحجر عندهما اي الحجر المختلف فيه الذي بطريق النظر انواع اما بسبب السفه
فيحجر بنفسه اي بنفس السفه بلا احتياج الى حجر القاضي عند محمد ويحجر القاضي عند ابي يوسف
واما بسبب الدين بانه يخاف ان يلجئ امواله التلجئة الموضعة المذكورة مفصلة
ببيع او اقرار فيحجر على انه لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن بيعها متصلا بما قبله
وهو قوله فيحجر واما بانه يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا
ضرب من الحجر ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافي الاهلية ولا شيئا من
الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض
لان بعضه يضر الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي القصر رخصة
وعندنا اسقاط لقول عائشة رض فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت
في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النفل يصدق على الركعتين الساقطتين
ولتسمية الصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مر اي في فصل العزيمة والرخصة
وانما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اي اذا اتصل
السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب
الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجزئ القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل

اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر
يصير السفر شبهة في الكفارة واذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض
لكن انه افطر لا كفارة عليه اي الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب الكفارة
عليه واذا افطر ثم سافر لا يسقط اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق
بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة ولكن اذا مرض في
هذا اليوم تسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه
في هذا الحال بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري واحكام السفر
تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة والسنة المشهورة ما روي
عن رسول الله واصحابه انهم يرخصوا رخص المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس
انه لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك
القياس بما روينا ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع
الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان الاول منع اي نية
الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة بعد ثلثة ايام
رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر اي
في فصل النهي على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد
معصية وان كان في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيقطع عليهم
الطريق فصار النهي عن هذا السفر بمعنى في غيره من وجه بخلاف السكر فانه عصيان
بعينه فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله تعالى غير باغ ولا
عاد اي فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق قد تمسك الشافعي على
عدم الرخصة لمن سافر سفر المعصية فجعل قوله غير باغ حالا من قوله فمن اضطر
ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم يجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه
غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا واقتضاء بل يأكلها دفعا
للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته او لا ينبغي انه يتجاوز حد سد الرمق ولا

ولا يعد وای لا یرفعها بجوعة اخرى ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده
قصدا تاما كما رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان
فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة
في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد او قصاص لانه جزاء كامل فلا يجب
على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال
لا جزاء فعل ويصلح اي الخطاء مخففا لما هو صلة لم يقابل مالا وجب بالقتل
كالدية انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه كما ذكر في
المتن لانه جزاء مال ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب التقصير فيصلح سببا
لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر الضمير يرجع الى ما هو دائر
والمراد به الكفارة ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي لعدم الاختيار فصار كالنائم
ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم
البلوغ مقامه لا مقام اليقظة والرضاء فيما بني عليهما كالبيع اذ لا حرج في
دركهما تقريره ان الاصل انه لا يعتبر الاعمال الا وان تكون صادرة عن العقل بلا
سهو وغفلة يجب انه لا يعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطأنا ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان فيكونان عذرا
لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل
من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان
لنقصان العقل فاذا كمل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا
وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة
ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما هذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الخ وانما
لم يقم البلوغ مقام اليقظة حتى بطلت عبارات النائم وكذا لم يقم البلوغ مقام
الرضاء في التصرفات المبنية على الرضاء كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك
اليقظة والرضاء ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل في الامور الخفية التي

اما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة م

١٧٥

يتعذر الوقوف عليها ان يقام ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة
اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضاء دفعا لشبهة الشافعي فانه
قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم واقام البلوغ مقام
الرضا فيما يعتمد على الرضاء ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله واذا جرى البيع
على لسانه اي لسان الخاطي خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما الذي من غيره
فالاكراه هذا هو التقسيم الثاني من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون بفوت
النفس او العضو وهذا معدم للرضاء مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون
بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه بهما
لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب
الخمر بالقتل او مباح كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او رخص كما اذا اكره
على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يؤجر مرة
ويأثم اخرى ولا الاختيار اي لا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار الاهون
واصل الشافعي في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعيا يقطع الحكم على
فعل الفاعل لعدم اختياره الاكراه عند الشافعي اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام
واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا واما ان لا يكون   اي اقمت لفظ
الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا اشتبه الفتح بالكسر
والعصمة يقتضي دفع الضرر بدون رضاه اي رضاء الفاعل ثم ان امكن نسبة الفعل
الى الحامل ينسب والا بطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان
الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الاموال اي اذا اكره على اتلاف مال الغير
لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن اي الاكراه
عذرا لا يقطع اي الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرهين وانما يقتص
الحامل بالتسبب جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون
الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند

الشافعي

فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبيب وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اى الحكم عن
فعل الفاعل فيصح اسلام الحربى وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد
المدة بالاكراه يتعلق بما ذكر وهو اسلام الحربى وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو
مذهب الشافعى فى الايلاء اى الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء لا اسلام الذمى
اى بالاكراه لان اكراه الذمى على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها
والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء وحاصله ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار فان عارضه
هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم ان لا يكون الا بانه
يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اى كونه آلة ينسب الى الحامل والا اى ان لم يحتمل
كون الفاعل آلة للحامل يبقى منسوبا الى الفاعل والاقوال كلها لا تحتمل ذلك اى كون الفاعل
آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت اى الاقوال مما لا ينفسخ
ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق ينفذ لانها اى الاقوال التى لا تنفسخ
ينفذ مع الهزل وهو ينافى الاختيار والرضاء بالحكم ومع خيار الشرط عطف على قوله
مع الهزل وهو ينافى الاختيار اصلا اى ينافى اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب
فحاصل فى الخيار فلان ينفذ بالاكراه اى الاقوال التى لا تنفسخ بالاكراه وهو
يفسد الاختيار اولى وجه الاولوية ان فى الهزل اختيار المباشرة والرضاء بها
ثابتان لكن اختيار الحكم والرضاء به منتفيان اما الاكراه فالرضاء بالسبب والحكم منتف
فيه اما اختيار السبب فحاصل فى الاكراه مع الفساد فاذا كان الطلاق والعتاق واقعين فى الهزل
مع غير اختيار الحكم والرضاء به حاصل فى الهزل بدون الفساد اما فى الاكراه فلا رضا بالسبب اصلا
واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع فى الهزل الوقوع فى الاكراه واذا اتصل
بقبول المال اى اذا اتصل الاكراه بقبول المال فى الطلاق يقع الطلاق بلا مال لانه اى الاكراه
يعدم الرضا بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اى المال كما فى خلع الصغيرة
فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل اما عند ابى حنيفة فلان الرضا بالسبب ثابت
اى فى الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اى على المال فى الخلع

وهذا اى جهة اختيار الفاعل كالمعدوم

بطريق الهزل كما فى خيار الشرط من جانبها اى فى خالعها بشرط الخيار لها فيتوقف الطلاق على قبولها
المال وانما قال فى جانبها لان شرط الخيار فى جانب الزوج لا يصح فى الخلع لما عرفت ان الخلع
يمين فى حقه معاوضة فى حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر فى البدل لان الخلع فيجب وان كانت
مما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة يفسد والملجئ وغيرها هنا سواء لعدم
الرضا وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به والافعال منها ما لا يحتمل ذلك
اى كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فانه
ان لزم جعله آلة تبديل محل الجناية يقتصر عليه ايضا لان فى تبديل المحل مخالفة الحامل وفيه بطلانه
الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل
احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل
آلة يصير تسليم المغصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا فان البيع ح يصير غصبا والاعتاق
ولئن كان لا يحتمل ذلك اى لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف
فعل يحتمله فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولى لكنه اتلاف فى المعنى الاول لم يجعل آلة
فيعتق على الفاعل وفى المعنى الثانى وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله
لكن الاتلاف فعل يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتاق
يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اى وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية
يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه فيخرج الفاعل من البين
فيضاف الى الحامل ابتداء فموجب الجناية عليه فقط اى على الحامل فانه كان محمد العقيق
فقط لكن فى الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكرهه بالجناية على دينه ولو جعل لتبديل محل الجناية
فيأثم كل منهما والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا
لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما فى ذلك سواء اى القاتل والمقتول واذا كان
سواء لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اى اذا اكره على جرح الغير بالقتل
لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق
حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنا قتل معنى فان ولد الزنا بمنزلة الهالك

عدد اوراق
١٧٦

فانقطاع النسبة عن الغير هلاك فان اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمته لم يسقط كالميتة والخمر والخنزير والاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى انه ان امتنع اثم لا غير الملجئ اي لا يبيحها غير الملجئ لعدم الضرورة وحرمته لا تسقط لكن يحتمل الرخصة وهي اما في حقوق الله التي لا يحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما في حقوق الله تعالى يحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فترخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اي اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ في زنى المرأة ليس قطع النسب اذ النسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولما رخص زناها بالملجئ لا تحد بغير الملجئ لشبهة ويحد هو اي اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ يكون زناها مرخصا فينبغي انها ان زنت بغير الملجئ يكون في زناها شبهة الرخصة او اما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم فحكمه حكم اخويه في انه يرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط لكنها لم يسقط وهما حق الله تعالى ويجب الضمان لوجود العصمة والله ولي الرحمة

وكان الفراغ من رقم هذه نهار الاربعاء سابع شهر
ذي القعدة الشريفة من شهور سنة ثمان وستين والف
على يد افقر العباد راجي العفو يوم
التناد شعبان بن حسين الاذنبي

الزنا اي ولانه ولا يحد لعدم شبهة الرخصة مح

١٢٠
٠٤٥
٠٧٥
٠٦٩
٣٠٩
٢٢٠
٥٢٩
٢٠٩
٧٢٩
٢٤١٠
١٠٩